10. JAHRGANG

HEFT 1

JANUAR 1961

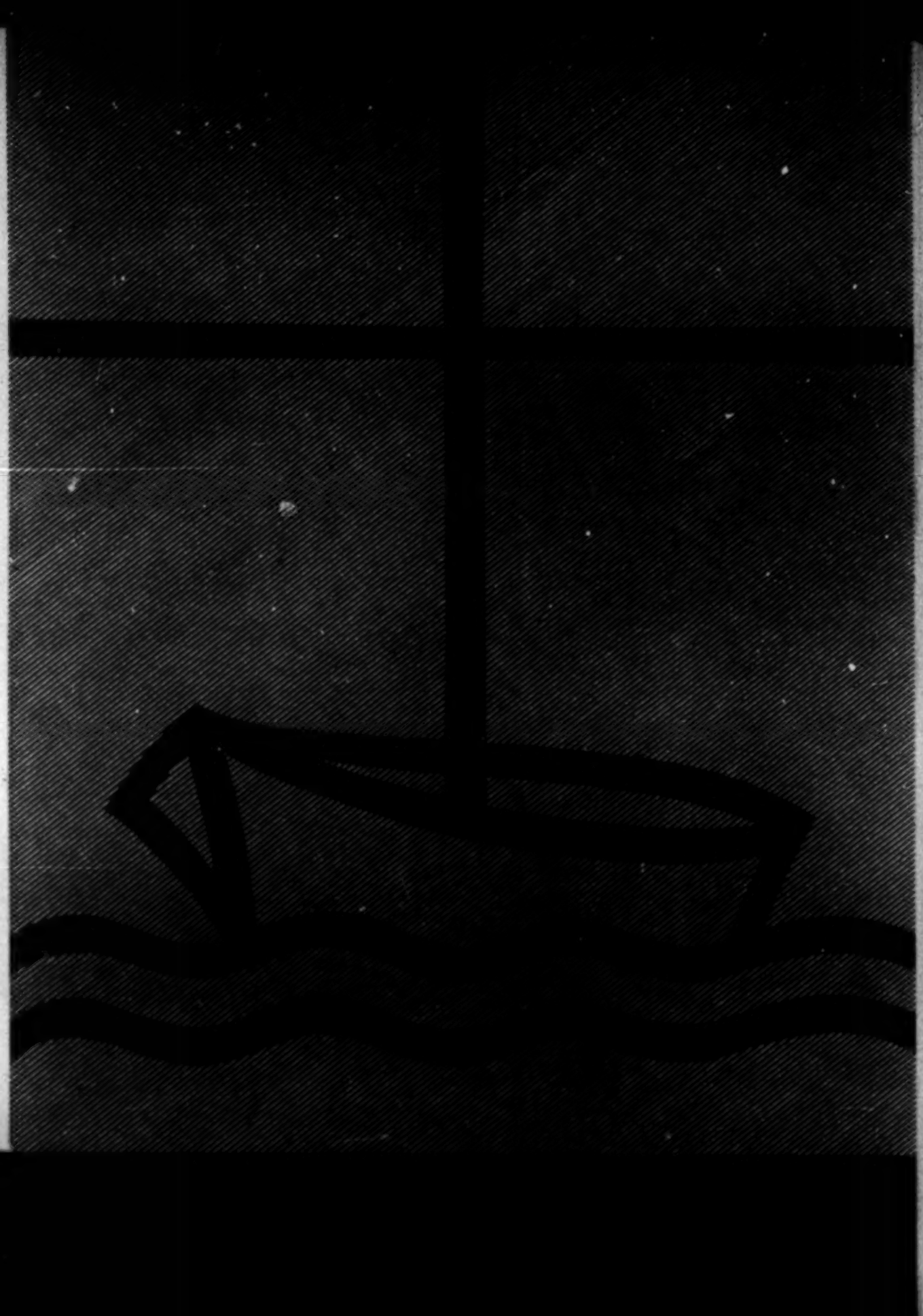
EVANGELISCHER

MISSIONSVERLAG

STUTTGART

POSTVERLAGSORT

STUTTGART



Ökumenische Rundschau

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß herausgegeben von Missionsdirektor D. Gerhard Brennecke; Hauptpastor Dr. Hans Heinrich Harms; Prof. Dr. Werner Küppers; Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.; Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.; Bischof Dr. Friedrich Wunderlich, D. D.

Schriftleitung:

Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Untermainkai 81. Fernruf 33 04 76.
Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag:

Evang. Missionsverlag GmbH., Stuttgart S, Heusteigstr. 34, Fernruf 24 51 92. Postscheckkonto Stuttgart 238 02.

Bezugsbedingungen:

Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich im Umfang von je 48 bis 64 Seiten. Jahresbezugspreis 7.80 DM, für Studenten: 5.— DM, zuzüglich 40 Pfg Porto; Ausland: 8.50 DM zuzüglich 50 Pfg Porto; Einzelstück 2.20 DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Die Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher, die nicht unmittelbar die Ökumene betreffen, ist nur möglich bei Erstattung des Portos.

Druck: Buchdruckerei Gottlieb Holoch GmbH, Stuttgart W, Vogelsangstraße 5.

INHALT

STEPHEN NEILL: Integration: Problem, Hoffnung und Erfüllung 1

W. A. VISSER 'T HOOFT: Die Una Sancta und die Ortsgemeinde 17

GÜNTER WIESKE: Das ökumenische Gebet - eine ungelöste Aufgabe 29

Dokumente und Berichte

„Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit" 42

Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher 52

Mitteilungen der Schriftleitung

INTEGRATION: PROBLEM, HOFFNUNG UND ERFÜLLUNG

VON STEPHEN NEILL*)

Das bedeutendste ökumenische Ereignis des Jahres 1960 war das feierliche Gedenken an die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910. Wenn sich die gegenwärtigen Hoffnungen erfüllen, dann wird das bedeutendste ökumenische Ereignis des Jahres 1961 die „Integration" des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Internationalen Missionsrat sein.

Das glückliche Ergebnis (sc. eines brauchbaren und weithin akzeptierten Integrationsplanes) ist jedoch nicht erzielt worden ohne die Auseinandersetzung mit einer kräftigen Opposition. Es ist wichtig, einmal darauf zu achten, woher diese Opposition kam; denn das wird den gegenwärtigen Stand der ökumenischen Bewegung als ganzer ein gut Teil verständlicher machen.

1. Zunächst gibt es die extremen „Evangelikalen" nach dem amerikanischen Verständnis des Wortes. Diese Gruppen fühlen sich einer außerordentlich konservativen theologischen Position verpflichtet und vertreten gleichzeitig einen extrem protestantischen Standpunkt. Die Tatsache, daß der Ökumenische Rat orthodoxe Kirchen einschließt und mit der Kirche von Rom Höflichkeiten (compliments) austauscht, genügt, um ihn in ihren Augen verdammungswürdig zu machen. Sie glauben an keine Art von Kooperation, die nicht von ihrer eigenen theologischen Plattform ausgeht. Solange der Ökumenische Rat sich damit zufriedengab, die „Sekten" stolz zu übersehen, war ihre Haltung nicht von Belang. Durch den vorgeschlagenen Zusammenschluß wird sie jedoch außerordentlich bedeutsam. Denn diese Gruppen haben einen kraftvollen missionarischen Enthusiasmus gezeigt. Die größte einzelne Missionsgesellschaft in Afrika ist die Sudan Interior Mission, eine amerikanische Missionsgesellschaft, deren Arbeit von Nigeria bis Äthiopien reicht. Sie vertritt das Prinzip der Non-Kooperation (non-co-operation), wenn die andere Gruppe nicht ihre eigene Formulierung des christlichen Glaubens als Grundlage anerkennt. Ganz offensichtlich sind derartige Tatsachen in dem jungen unabhängigen Afrika von größter Be-

*) Vortrag auf der Tagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben am 26. Oktober 1960 in Arnoldshain/Ts.

deutung, denn dieses Afrika ist sich in einigen Gebieten seiner ökumenischen Mission sehr bewußt.

2. Eine Reihe konservativer Kirchen ist schwer erschüttert worden durch die bittere Propaganda, die gewisse konservative Gruppen — vor allem in Amerika — gegen den Ökumenischen Rat der Kirchen vorbringen. Im Westen hatte diese Propaganda sehr wenig Wirkung. Aber wohin der Ökumenische Rat auch ging, immer sind ihm Abgesandte dieser Gruppe gefolgt. Sie haben den Rat als das Werkzeug des extremen Liberalismus dargestellt und als Abfall vom christlichen Glauben. Wiederholte Proteste des Ökumenischen Rates sind völlig wirkungslos geblieben. Diese Propaganda hat in den Gebieten einiger Junger Kirchen, wo die Christen im großen ganzen konservativ sind, einen erheblichen Einfluß ausgeübt. Eine Reihe von Kirchen, die sich nur mit einigem Zögern entschlossen haben, Mitglied von Christenräten und über sie auch des Internationalen Missionsrates zu werden, haben es klar ausgesprochen, daß sie nicht bereit sind, irgendeine Verbindung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen einzugehen.

3. Manche nachdenklichen und ökumenisch offenen Kirchenführer glauben, daß es für die Größe einer wirkungsvollen ökumenischen Organisation eine Grenze gibt. Der Ökumenische Rat vergrößert sich beständig. In jedem Jahr kommt ein neues Sekretariat hinzu. Schon jetzt hat er in Genf einen Mitarbeiterstab von mehr als hundert Personen, und man scheint nicht erwarten zu können, daß in der näheren Zukunft die Grenze der Ausdehnung erreicht wird. Wenn die Integration stattfindet, gibt es natürlich einen weiteren Zuwachs. Der Mitarbeiterstab des Internationalen Missionsrates ist im Verhältnis zu der Arbeit, die er zu leisten hat, sehr gering. Aber vielleicht wird auch er von dem Drang nach Ausweitung erfaßt, sobald er sich erst in der Hauptströmung befindet. Die Vertreter solcher Anschauungen glauben, Größe sei der Feind der Wirksamkeit und man würde der Sache Christi besser dienen, wenn die Körperschaften damit zufrieden sind, klein und bescheiden zu bleiben. Nur die Zeit kann beweisen, ob sie recht haben oder nicht. Es könnte sein, daß sie noch in den Kategorien des 19. Jahrhunderts denken und daß die Zeit denen recht gibt, die für den Grundsatz (doctrine) einer unbegrenzten Ausdehnung eintreten.

4. Wir müssen die Ansichten derer sehr ernst nehmen, die glauben, daß man den Kirchen die missionarische Arbeit nicht anvertrauen kann. Wir werden später auf diesen Punkt zurückkommen müssen. Seit der Reformation haben die evangelischen Kirchen die Evangelisation der Welt auf schändliche Weise vernachlässigt. Infolgedessen ist die Arbeit in die Hände von „Missionsfreunden" gefallen. Diese Gruppen haben sich jetzt eingegraben. Sie sind der Überzeugung, daß sie und niemand sonst wissen, wie Missionsarbeit anzufassen sei. Wenn sie den Kirchen übergeben werden soll — und das scheint der vorgeschlagene Zu-

sammenschluß zu bedeuten —, dann sei dies das Ende der evangelischen Mission, es sei denn, sie werde von Gemeinschaften getragen, die außerhalb der ökumenischen Bewegung stehen. Dieser Standpunkt wird natürlich nicht geteilt von Vertretern solcher Konfessionen wie z. B. den Methodisten, bei denen die Kirche ihre eigene Missionsgesellschaft ist; dort gibt es keine „Mission", wie man sie in den Ländern des europäischen Kontinents versteht.

5. Sogar unter den ökumenisch Gesinnten gibt es gegenüber diesen besonderen Verschmelzungsplänen ein starkes Mißtrauen. Sie haben mit Schrecken beobachtet, wie Glauben und Kirchenverfassung aus dem ökumenischen Programm fast vollständig verschwunden ist. Glauben und Kirchenverfassung war eine der drei großen konstituierenden Strömungen, die allmählich zu der einen ökumenischen Bewegung zusammenwuchsen. 1954 wurde Glauben und Kirchenverfassung in Evanston reduziert zu einem Teil der Studienabteilung mit nur einem Sekretär. Statt ein Drittel der ökumenischen Bewegung darzustellen, umfaßt sie heute nicht mehr als 5 Prozent der ökumenischen Arbeit. Glauben und Kirchenverfassung mag die Schuld an dieser Verminderung ihres Beitrages zu einem Teil selbst tragen. Trotzdem ist sie von allen denen mit Bestürzung beobachtet worden, deren spezielles Interesse auf diesem Gebiet liegt. Es bleibt hinzuzufügen, daß man vor etwa zwei Monaten in St. Andrews einen ernsthaften Versuch unternommen hat, Glauben und Kirchenverfassung mit neuem Leben zu erfüllen. Es wird sich im Verlauf der Zeit herausstellen, ob dieser Versuch Erfolg hat. Wichtig ist jedenfalls, daß Glauben und Kirchenverfassung erneut ihre Berufung erkannt hat; sie ist keine spezialisierte Körperschaft mit einigen begrenzten theologischen Aufgaben. Sie soll vielmehr das theologische Gewissen der gesamten ökumenischen Bewegung sein. Sie soll weiterhin eine Organisation, die nur allzu leicht zu einer rein pragmatischen Vereinigung für zwischenkirchliche Hilfe werden könnte, zu ihrer eigenen theologischen Grundlage zurückrufen wie auch zu solchen theologischen Problemen, die jeder einzelnen ökumenischen Aktivität zugrunde liegen, selbst wenn das Wesen dieser Probleme nicht jedem, der zum erstenmal mit ihnen bekannt wird, unmittelbar evident sein mag.

Die Parallele zum Internationalen Missionsrat ist offenbar sehr eng. Die ersten Vorschläge schienen es für selbstverständlich zu halten, daß der Internationale Missionsrat lediglich in Gestalt eines Komitees innerhalb der Abteilung für ökumenische Aktivität aufgenommen werden würde. Wenn er dem zugestimmt hätte, wäre sein Schicksal besiegelt gewesen: er wäre bedeutungslos geworden. Glücklicherweise haben sich die Führer des Internationalen Missionsrates energisch geweigert, auf diese Art ihr eigenes Todesurteil zu unterschreiben. Sie bestanden mit Recht darauf, daß, wenn sie überhaupt dem Ökumenischen Rat beiträten, dies nur in Form einer Abteilung geschehen könnte, die eine

völlig gleichberechtigte Stellung neben der Studienabteilung, der Abteilung für ökumenische Aktivität usw. innehat. Dem wurde zugestimmt. Wenn der Internationale Missionsrat als die Abteilung für Mission und Weltevangelisation aufgenommen wird, wird sie ihre eigene Organisation und ihren eigenen Beigeordneten Generalsekretär an der Spitze haben. Dieser Platz wird von Bischof Lesslie Newbigin eingenommen werden, der in einer einzigartigen Weise als Missionar, als Kirchenmann und als Theologe ausgezeichnet ist. Denn der Internationale Missionsrat hat beim Betreten des größeren Handlungsraumes eine klare Vorstellung von seiner Berufung. Er wird nicht für ein nebensächliches Anliegen gewisser Leute in der christlichen Welt eintreten. Er ist dazu da, um tagaus, tagein dem Ökumenischen Rat der Kirchen, der ständig in der schweren Gefahr lebt, von seiner eigenen Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe verschluckt zu werden, vorzuhalten, daß die halbe Weltbevölkerung den Namen Jesu Christi noch nie gehört hat und daß eine Bewegung, die den stolzen Namen O i k o u m e n e — die bewohnte Welt — trägt, sich mehr für die Majorität einsetzen muß, die außerhalb der Kirche lebt, als für die Minorität in ihr; daß sie stärker auf diejenigen Bereiche der Welt und des menschlichen Lebens zu achten hat, in denen man die Herrschaft Jesu Christi völlig leugnet, als auf andere, in denen diese Herrschaft irgendwie anerkannt und bekannt wird.

Um diese Aussagen über die Einwände gegen die Integration abzurunden, muß man hinzufügen, daß die Jungen Kirchen, insofern sie ihrer Meinung Ausdruck geben konnten, größtenteils einstimmig und begeistert für die Integration eintreten. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Aber in einer solchen Angelegenheit gebührt die größte Achtung und Aufmerksamkeit der Stimme derjenigen, die doch aller Wahrscheinlichkeit nach von dieser Veränderung mehr betroffen werden als irgend jemand sonst.

Wenn die Integration nur eine Veränderung im Bereich der Verwaltung wäre, durch die zwei ehemals getrennte Organisationen in Zukunft als eine arbeiten, gäbe es keinen Grund, warum dies auf der weiten Oberfläche der christlichen Arbeit in der Welt mehr als ein leichtes Kräuseln hervorrufen sollte. Wenn die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates jedoch bereit sind, die theologischen Konsequenzen, die sich aus ihrem Integrationsbeschluß ergeben, ernst zu nehmen, könnten sie eines Tages entdecken, daß sie die größte theologische und praktische Revolution dieses Jahrhunderts eingeleitet haben. Ich habe mich in den Kirchen nach Zeichen für ein solches Bewußtsein umgesehen und muß zugeben, daß ich bisher fast kein einziges bemerkt habe. Die starke Opposition der Orthodoxen scheint jedoch darauf hinzudeuten, daß sie wenigstens eine verschwommene Ahnung von dem revolutionären Charakter der Vorschläge haben.

Was ich meine, läßt sich anschaulich darstellen, wenn ich für einen Augenblick die Frage einer Missionstheologie aufnehme, die im Verlauf der vergangenen zehn Jahre viel diskutiert worden ist. Zunächst muß ich sagen, daß die Zeit, die man dieser Frage gewidmet hat, nach meiner Meinung reine Zeitverschwendung war. Man kann überhaupt keine Missionstheologie (im Englischen doppeldeutig: theology of missions) haben, wenn man darunter eine Theologie der Missionsgesellschaften versteht, denn die Missionsgesellschaften haben keinerlei theologischen Status und ihre Organisation gehört zu dem abgeleiteten und praktischen Bereich. Wenn man andererseits eine richtige Theologie von der Kirche hat, braucht man keine Missionstheologie, denn alles, was zu sagen ist, wird von der Ekklesiologie umfaßt. Wenn man eine verkehrte Theologie von der Kirche hat, kann man wiederum keine Missionstheologie haben, weil jede Theologie, die man erarbeitet, unbiblisch und unevangelisch ist.

Warum ist das ganze Gespräch über die Missionstheologie in den letzten Jahren derart in den Vordergrund getreten? Bis etwa 1925 hielten die Freunde der Missionsarbeit diese für selbstverständlich berechtigt. Christus ist für alle gestorben. Daraus folgt mit absoluter Notwendigkeit, daß das Evangelium allen Menschen verkündigt werden muß. Das kann nur durch das Zeugnis der Christen geschehen. Darum müssen die Christen in die ganze Welt hinausgesandt werden. Man hat behauptet, daß diese Brüder früherer Zeiten nicht theologisch dachten. Ich glaube nicht, daß das stimmt. Sie hielten fest an der wahren biblischen Theologie der Erlösung und an dem biblischen Grundsatz, daß Christus Herr ist über die ganze Welt. Dies war ihnen so selbstverständlich, daß sie es nicht für nötig hielten, darüber viele Einzelausagen zu machen. Es kam ihnen gar nicht in den Sinn, daß irgendein aufrichtiger Christ diese Grundvoraussetzung in Frage stellen könnte, die sich auf fast jeder Seite des Neuen Testamentes findet.

Die genannte Frage der Missionstheologie wurde dadurch aufgeworfen, daß innerhalb der christlichen Kirche die Gültigkeit der christlichen Mission heftig angegriffen wurde. Ich meine, drei verschiedene Linien innerhalb dieser Opposition entdecken zu können:

1. Zunächst ist da der Relativismus der liberalen Position. Kein echter Liberaler kann die Absolutheit der christlichen Offenbarung zugeben. Relativ gesehen mag sie mehr Wahrheit enthalten als irgendeine andere; es sei daher lediglich christliche Arroganz, zu behaupten, daß Christus „die Wahrheit" ist und daß ein Mensch zu seiner Errettung durch Glaube und Taufe in den Leib Christi eingegliedert werden muß. Wenn wir jedoch nicht an der Absolutheit unseres Evangeliums festhalten, muß sich das, was wir für dieses Evangelium fordern, von Grund auf verändern. Der Höhepunkt der liberalen Krisis trat 1932 mit dem amerikanischen „Laymen's Report" ein, in dem kategorisch

erklärt wurde, daß der moderne Missionar nicht die Aufgabe habe, irgend jemand zu bekehren, sondern dem Hindu zu helfen, ein besserer Hindu zu sein, dem Buddhisten, ein besserer Buddhist usw. Natürlich gingen die geistigen Verteidiger der alten Religionen mit Freuden darauf ein, z. B. Mahatma Gandhi und Professor Radhakrishnan; nun konnten sie die unfehlbarsten Autoritäten innerhalb der christlichen Kirche zur Verteidigung ihrer eigenen synkretistischen Stellung zitieren.

2. Sodann gibt es eine weitverbreitete Ernüchterung der jungen Generation in bezug auf den Westen, seine Ideale und Leistungen. Wenn wir so erschreckend versagt haben, uns selbst zu zivilisieren, haben wir dann das Recht, nach Übersee zu gehen und unsere Kultur Völkern zu empfehlen, die tatsächlich zivilisierter sein können als wir? Vielleicht möchten wir all das mit ihnen teilen, was wir in unserer Kultur für wertvoll halten; aber wir sollen auch sie darum bitten, daß sie alle Erkenntnisse der Wahrheit gleicherweise mit uns teilen, die sie für echte Werte halten. So können wir uns weiterentwickeln zu einer echten weltweiten Kultur, die an die Stelle des westlichen Imperialismus tritt. Derartige Anschauungen werden von sehr vielen Studenten in den Vereinigten Staaten vertreten; ich weiß nicht, wieweit sie in Deutschland verbreitet sind.

3. Weiterhin gibt es eine leidenschaftliche Feindschaft von seiten des Asiaten und des Afrikaners — einschließlich des asiatischen und des afrikanischen Christen — gegen alles, was in irgendeiner Weise seine Minderwertigkeit gegenüber den Völkern des Westens auch nur andeuten könnte. Unglücklicherweise hat das Wort „Mission" einen unvermeidlichen Beigeschmack von Patronisierung und Minderwertigkeit. Östliche Schriftsteller wie etwa der Inder K. M. Panikkar beschreiben die christliche Mission mit Sorgfalt und Überzeugungskraft als nur einen weiteren Aspekt der westlichen Aggression, unter der der Osten so lange geseufzt hat. Ein Führer der Jungen Kirchen kann ein ebenso leidenschaftlicher Verteidiger indischer Werte oder des „Afrikanismus" sein wie sein nichtchristliches Gegenüber. Er sagt etwa: „Zugegeben, daß das Evangelium von Christus überall gepredigt werden muß; wer aber brachte Euch auf den Gedanken, daß Ihr die geeigneten Leute seid, dieses Evangelium in unserem Land zu verkündigen? Wir haben Euch nicht eingeladen, und im großen und ganzen meinen wir, es wäre besser, Ihr bliebet zu Hause."

Fassen wir zusammen: Wenn das Evangelium von Christus aus einer Reihe von mehreren möglichen Lösungen nur e i n e Antwort auf das Problem des menschlichen Lebens darstellt, dann gibt es zweifellos keine Berechtigung für eine Mission, die auf die Bekehrung von Menschen zielt. Es mag dann eine Bewegung für zwischenreligiöse Beziehungen geben, so wie sie dem Liberalen lieb ist. Wenn die Mission nur ein Versuch wäre, unsere Kultur Menschen zu bringen,

die sie nicht wünschen, würde sie jeder vernünftigen Rechtfertigung entbehren. Wenn die Mission nur eine Form westlicher Aggression bildete, sollte sie je eher, desto besser aufhören. Wenn wir die Mission verteidigen sollen, können wir dies nur tun, indem wir die fundamentalen Voraussetzungen derer angreifen, die sie in Frage stellen; und das läßt sich nicht durchführen innerhalb des Bereiches der „Missionen" oder der „Mission".

Auf der Missionskonferenz von Willingen im Jahre 1952 wurde die erste Sektion gebeten, eine Erklärung über „Die theologische Grundlage für die missionarische Verpflichtung der Kirche" zu erarbeiten. Die Konferenz war nicht in der Lage, irgendeine Erklärung über dieses Thema einstimmig anzunehmen. Diese Tatsache ist ein Hinweis auf die Lähmung, in die wir geraten sind, eine Lähmung, die für die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates und ihre Missionsarbeit nur die betrüblichsten Folgen haben kann.

Wie gesagt, glaube ich, daß wir durch eine falsche Formulierung der Frage in diese Sackgasse geführt wurden. Nur wenn wir eine gemeinsame Theologie der Kirche haben, können wir hoffen, uns auch über die Frage der Mission der Kirche zu einigen. Durch den nicht-biblischen Charakter unserer Ekklesiologien werden wir daran gehindert.

Was ist die Kirche? Meine Antwort wäre diese: Die Kirche ist die Gemeinschaft von Männern und Frauen, die Gott ins Leben gerufen hat, damit das Evangelium von Jesus Christus durch ihr Zeugnis aller Kreatur gepredigt werden kann, und zwar in der Zeit von der Himmelfahrt bis zur Parusie. Wozu besteht die Kirche? Sie besteht dazu, Jesus Christus bis zum Ende der Welt und bis zum Ende der Zeit wirkungsvoll zu bezeugen. Was ist Mission? Sie ist das wirkungsvolle Zeugnisgeben von Jesus Christus bis an die Enden der Welt und bis an das Ende der Zeit. Darum ist das Wesen der Kirche Mission. Solange man dies nicht begreift und annimmt, kann es keine gesunde Lehre von der Kirche und keine gesunde Lehre von der Mission geben. Wir dürfen nicht trennen, was Gott zusammengefügt hat.

Die große theologische Schuld der Kirchen der Reformation — einschließlich meiner eigenen — besteht darin, daß sie gerade das, was Gott zusammengefügt hat, immer wieder getrennt haben.

Nach Artikel XIX der Neununddreißig Artikel der Kirche von England wird die Kirche wie folgt beschrieben: „Die sichtbare Kirche Christi ist eine Versammlung von Gläubigen, in welcher das Wort Gottes rein gelehrt wird und die Sakramente in allem, was notwendig dazu gehört, der Einsetzung Christi gemäß recht verwaltet werden." Das ist eine schöne, knappe und einfache Definition. Es ist ein bewundernswertes Bild des ruhigen englischen Dorfes, wie die Refor-

matoren es im 16. Jahrhundert zu sehen wünschten. Aber dieser Begriff ist völlig statisch; er enthält kein Wort von den Enden der Erde, keine Vorstellung vom Zeugnis, keinen Gedanken von einer notwendigen Ausdehnung der Kirche.

Bei den Lutheranern ist die Einstellung nicht sehr viel anders. Die Aussage der Augustana über die Kirche gleicht der unsrigen so sehr, daß es sehr viel Ursache gibt anzunehmen, unsere Aussage gehe auf lutherische Quellen zurück; — diese Tatsache könnte einige unserer lutherischen Freunde vielleicht davon überzeugen, daß es auch in der anglikanischen Kirche ein wenig gute Theologie gibt, obgleich natürlich nicht sehr viel. Wenn ich nun den letzten verfügbaren Kommentar zur Hand nehme, nämlich Bischof Nygrens ausgezeichneten kurzen Artikel über „Kirche" im „Weltkirchenlexikon", finde ich, daß die Auslegung dort in den gleichen statischen Begriffen erfolgt. Man muß begrüßen, daß der Artikel einen ganzen Abschnitt über „Die Kirche und die Welt" enthält; es wird erkannt, daß die Kirche für die Welt und nicht für sich selbst existiert. Wenn wir aber fragen, was die Kirche in der Welt tun soll, lautet die Antwort, „dienen, nichts anderes". Nun ist es natürlich wahr, daß der einzige Dienst, den ich der Welt tun kann, in der Verkündigung der erlösenden Botschaft von Jesus Christus besteht. Und doch gibt es in ökumenischen Kreisen die ungeheure Gefahr, daß der Gedanke des Dienstes als ein Ersatz für den Gedanken der Verkündigung angesehen wird. Und wenn Bischof Nygren sagt, daß die Welt „nicht ein Feld für die Eroberungen der Kirche" ist, muß ich gestehen, daß ich einfach nicht weiß, was er meint. Ist es eine Eroberung, wenn Männer und Frauen durch die erfolgreiche Verkündigung des Wortes von anderen Religionen losgelöst und in die Gemeinschaft der Gläubigen gebracht werden, so daß die Zahl der Christen dadurch wächst und die Kirche entsprechend stärker wird? Ich glaube nicht, daß er dies meint; aber ich würde in Denken und Sprache gern eine viel größere Klarheit sehen.

Ich fürchte, wir haben uns immer noch nicht frei machen können von einer der bedauerlichen Erbschaften der Reformation und der Nachreformationszeit. Kardinal Bellarmin hat in der Auseinandersetzung mit den Protestanten festgestellt, daß Missionsarbeit unter den Nichtchristen zu den Merkmalen einer echten Kirche gehört; stolz hat er die großen Erfolge der Mission seiner eigenen Kirche unter den Heiden mit den Protestanten verglichen, die überhaupt keine Mission hatten. Unglücklicherweise haben die Protestanten nicht geantwortet: „Sie haben ganz recht; Mission gehört zum Wesen der Kirche, und sobald es möglich ist, werden auch wir sie haben und werden durch die Kraft unseres Zeugnisses die Wahrheit unserer Lehre manifestieren." Statt dessen begaben sie sich daran zu beweisen, daß die Mission nicht zum Wesen und Sein der Kirche gehöre, daß das Evangelium bereits zur Zeit der Apostel allen Völkern gepredigt worden sei, und daß die Kirche keinerlei Verpflichtung mehr habe, den Heiden zu predigen. Sie ver-

suchten, ihren Fehler durch Vernunftgründe wegzuerklären, anstatt sich unter das Wort Gottes zu stellen und zuzugeben, daß die römisch-katholische Kirche in diesem Punkt recht hatte und sie unrecht. Diese falsche Lehre zieht sich durch die ganze Zeit der lutherischen Orthodoxie. Ich will nicht behaupten, daß heute noch irgend jemand in der Art der lutherischen Scholastiker lehrt; und doch bleibt es eine Tatsache, daß die systematische Theologie bis in die Gegenwart dazu neigt, Mission und Verkündigungsaufgabe als Randbereiche der Kirche zu behandeln und nicht als ihr eigentliches Wesen, von dem aus die gesamte Theologie verstanden werden muß.

Wo sollen wir dann eine wahre Kirche finden? Wenn es richtig ist, daß Kirche gleich Mission und Mission gleich Kirche ist, darf eine Kirche nicht nur an der Reinheit ihrer theoretischen Lehre oder an dem biblischen Charakter ihres Aufbaus gemessen werden; sie muß vielmehr auch von ihrer Treue gegenüber ihrem wesentlichen Auftrag aus beurteilt werden, die sich darin zeigt, wie diese Kirche ihre Verantwortung für eine weltweite Verkündigung des Evangeliums auf sich genommen hat. Wenn wir die Kirchen von diesem Kriterium aus beurteilen, werden wir feststellen, daß wir vom Gesichtspunkt dieser missionarischen Treue aus zu einer ziemlich verblüffenden Klassifizierung kommen. Hier ist die Übersicht:

1. An der Spitze stehen zwei Gruppen, die wir wahrscheinlich überhaupt nicht als Christen anerkennen würden, nämlich die Mormonen oder Heiligen der letzten Tage und Jehovas Zeugen. Es mag sein, daß ihr propagandistischer Eifer uns ärgert; wir müssen aber zugeben, daß er für alle Christen beispielhaft ist.

2. An nächster Stelle kommen die Randsekten, die sogenannten Heiligkeitsgruppen und die Pfingstler. Sie sind noch nicht alt, und doch stellen sie bereits eine weltweite Bewegung dar. In Chile rechnet man beispielsweise damit, daß die Pfingstler zahlenmäßig stärker sind als alle anderen evangelischen Christen zusammen.

3. Dann kommt die römisch-katholische Kirche. Sie hat den Vorteil einer zentralen Organisation und darüber hinaus die unerschütterliche Überzeugung, daß sie sich über die ganze Erde ausbreiten wird. Mit ungeheurer Gewalt dringt sie in Afrika ein und hat den festen Vorsatz, das tropische Afrika vor dem Ende dieses Jahrhunderts zu einem römisch-katholischen Land zu machen.

4. An nächster Stelle stehen die großen Freikirchen der angelsächsischen Welt, deren größte Gruppen die baptistischen und methodistischen Kirchen bilden.

5. An fünfter Stelle der Liste würde ich die anglikanischen Kirchen nennen, deren missionarische Kraft noch im Wachsen ist. Sie hat die anglikanische Gemeinschaft zu einer echten weltweiten Gemeinschaft gemacht.

6. Danach wären die Staatskirchen von Europa einschließlich der Kirchen in Deutschland an der Reihe.

7. Und am Ende der Liste befinden sich die Orthodoxen, die kleineren östlichen und die Alt-Katholischen Kirchen, die überhaupt keine Missionsarbeit unterhalten. Da die Orthodoxen während einer langen Zeit unter dem Druck der Mohammedaner lebten, kann man sie in gewisser Weise entschuldigen. Aber seit 1821 ist Griechenland unabhängig. Es ist gut, daß die griechische Kirche endlich durchbricht zu einer Arbeit in Afrika, obgleich ihre Bemühungen bisher sehr gering und schwach gewesen sind.

Aus dieser Liste wird deutlich, daß eine sehr große Zahl von Kirchen, die zum Ökumenischen Rat gehören und dort vielleicht in ihren Beratungen den größten Einfluß ausüben, Kirchen sind, die sich in der unteren Hälfte dieser Aufstellung befinden. Ja, wenn wir uns diese Sache etwas gründlicher ansehen, werden wir feststellen, daß nur ein Sechstel der Missionsarbeit, die augenblicklich in der Welt durchgeführt wird, getragen ist von den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Was denken sich diese Kirchen, wenn sie der Integration mit dem Internationalen Missionsrat zustimmen? Haben sie überhaupt eine Ahnung davon, was das bedeutet? Wenn nämlich diese Maßnahme nicht eine katastrophale Heuchelei werden soll, muß sie bedeuten, daß alle diese Kirchen sich bereit erklären, zur biblischen Lehre zurückzukehren, die die Kirche als Mission versteht; sie müssen für sich selbst die Verantwortung für eine weltweite Verkündigung des Evangeliums von Christus übernehmen und die nötigen Schritte einleiten, um ihre Teilnahme an dieser Verantwortung zu verwirklichen.

Was würde dies praktisch bedeuten?

1. Es würde bedeuten, daß alle unsere Ekklesiologien neu geschrieben werden müssen: die dynamische Vorstellung von der Kirche muß der statischen gegenübergestellt werden. Das würde viel dazu beitragen, die Abneigung gegenüber der Kirche zu überwinden, die man heute besonders unten den Jüngeren findet und die sich in den Äußerungen einiger Theologen spiegelt. Einer der hervorragendsten Missionstheologen unserer Zeit ist Professor Hoekendijk (Utrecht). Ihm stellt sich die Kirche selbst fast als der Feind dar; er hält die Betonung der Kirche im neueren Missionsdenken für eine Gefährdung der missionarischen Arbeit. Für einen Anglikaner kann dies nur merkwürdig erscheinen. Gibt es einen Unterschied im Gebrauch der Worte? Wenn ein Anglikaner von „Kirche" spricht, denkt er immer und natürlich an die Kirche als eine geistliche Wirklichkeit, als die Gemeinschaft, innerhalb welcher Christus als in seinem Leibe wohnt. Jede

andere Bedeutung des Wortes Kirche ist für ihn eine Ableitung und darum zweitrangig. Wäre es denkbar, daß der Ausdruck „Kirche" für Professor Hoekendijk die organisierte, juristische, hierarchische Kirche bezeichnet mit ihrem ganzen Apparat von Superintendenten, Pröpsten, Oberkirchenräten usw.? Wenn wir zurückkehren zu einem dynamischen Verständnis der Kirche, werden seine Einwände, wie auch die Einwände anderer, weitgehend hinfällig werden.

2. Aber von der Ekklesiologie aus müssen wir weiter zurückgehen und die gesamte Theologie neu schreiben. In den meisten Büchern über Lehrfragen (doctrine) erscheint die Mission — wenn überhaupt — als ein Unterteil innerhalb der „praktischen Theologie". Wenn wir jedoch die biblische Offenbarung ernst nehmen, muß die Mission in jedem einzelnen Punkt enthalten sein. Sie gehört notwendig zu den „Prolegomena", da die Mission überhaupt erst den Bereich absteckt, in dem all unsere folgenden Studien liegen werden: „Das Feld ist die Welt." „Welt" darf nicht mehr eine von jenen Abstraktionen sein, die dem Herzen der Theologen so lieb sind; sie muß gerade für den Theologen die Menschen in Tibet einschließen, die das Evangelium noch nicht gehört haben. Die zentrale Wahrheit in der Lehre von Gott besteht nicht darin, daß er ewig, allmächtig usw. ist, sondern daß er die Welt geliebt hat. Die Bedeutung Christi liegt darin, daß die Sendung Gottes in die Welt in ihm Fleisch geworden ist. Wenn die Mission in der Mitte steht, werden wir schließlich auch in der Lage sein, den rechten Ort für die Lehre vom Heiligen Geist wiederzugewinnen, die in der gesamten protestantischen Theologie in beklagenswerter Weise vernachlässigt worden ist. Mission hat es nämlich zu tun mit der Bedeutung der Geschichte als der Dimension, in welcher das Evangelium hinausgetragen wird zu allen Völkern der Erde, bis auch das letzte erreicht ist; und eine richtige „Theologie der Geschichte" läßt sich nur erarbeiten im Zusammenhang mit einer gültigen und biblischen Lehre vom Heiligen Geist. Auch die Sakramente werden erst von ihrer missionarischen Bedeutung her richtig interpretiert. Jede Taufe zeugt von der Vorwärtsbewegung des Evangeliums unter den Völkern. Jedes Abendmahl ist eine Vorwegnahme jenes himmlischen Freudenmahles, das nicht eher stattfinden kann, als bis das Wort allen Völkern verkündigt worden ist — und dann kann das Ende kommen.

3. Die gesamte Kirchengeschichte wird unter diesem dynamischen Gesichtspunkt theologisch neu durchdacht werden müssen. Kirchengeschichte ist der Bericht von der Ausbreitung des Evangeliums durch die Kirche. Sie berichtet von dem sukzessiven Eindringen der Kirche in verschiedene Bereiche des Lebens dieser Welt und von dem gegenseitigen Einfluß der Kirche auf die Welt und umgekehrt. Prof. Latourette hat — vielleicht ein wenig oberflächlich — einen Anfang mit einer derartigen Kirchengeschichtsschreibung gemacht. Ein tieferes Neuschreiben dieser

Geschichte in Verbindung mit gründlicherer theologischer und philosophischer Erkenntnis ist vielleicht die Aufgabe des Kirchengeschichtlers in unserem ökumenischen Zeitalter.

4. Die systematische Theologie wäre als Dialog zu verstehen. Professor Karl Barth hat die dauernde Notwendigkeit einer systematischen Theologie in Form des Zwiegespräches mit der Tatsache der Häresie begründet; das bedeutet für ihn hauptsächlich Häresie innerhalb der Kirche selbst. Geschichtlich stand die Dogmatik jedoch immer in Beziehung zu der gesamten Welt des menschlichen Denkens außerhalb der Kirche. In der ersten Zeit gab es einen beständigen und lebendigen Dialog mit Israel. Durch das ganze Mittelalter hindurch hatte man im Islam und seiner radikalen Leugnung der christlichen Wahrheit ein stets bewußtes Gegenüber. Der hl. Thomas von Aquin selbst schrieb eine Summa Contra Gentiles. Erst seit der Reformation hat sich die römisch-katholische wie auch die protestantische Theologie damit zufriedengegeben, sich ausschließlich mit der christlichen Welt und ihrem Denken zu beschäftigen. Aber heute geht das nicht mehr. Die nichtchristlichen Religionen fordern uns buchstäblich an unseren eigenen Türen heraus, und zwar durch Tausende von nichteuropäischen Studenten, die an unseren Universitäten studieren. Das Problem der Offenbarung und ihr Verhältnis zu den Volksreligionen sowie unsere Beurteilung dieser Religionen ist nicht mehr ein zweitrangiges Problem für Missionsspezialisten; es ist vielmehr so zentral, daß ohne seine Erörterung keine für unsere Zeit angemessene Theologie mehr aufgebaut werden kann.

5. Von dem biblisch-theologischen Verständnis der Kirche müssen wir weitergehen zu der praktischen Frage, wie die Kirchen ihr neues Selbstverständnis und das neue Verständnis ihrer apostolischen Aufgabe in die Praxis umsetzen können. In bezug auf die Missionsmethode hat es vier verschiedene Entwicklungen gegeben: a) Wie bereits erwähnt, ist die Kirche selbst ihre eigene Missionsgesellschaft, wenigstens in einer Reihe von Denominationen; der Missionsausschuß (mission board) ist ein offizielles Organ der Kirche; die Missionare werden von der Kirche in ihrem Namen ausgesandt, und die Stellung des ordinierten Missionars ist genau die gleiche wie die eines Geistlichen in der Heimatkirche. b) In der Kirche von England wird die Arbeit von freiwilligen Gesellschaften durchgeführt, sie alle sind jedoch kirchliche Gesellschaften. Die Missionare werden von Bischöfen ordiniert, sie werden zum Priesteramt der Kirche ordiniert und nicht für einen besonderen Missionsdienst. c) In der protestantischen Welt gibt es große nichtdenominationelle oder interdenominationelle Missionen. Sie haben eine sehr lose Verbindung zu den Kirchen. Im allgemeinen vertreten sie die „independentistische" Gemeindeauffassung, nach der

jede Ortsgemeinde sich als „die Kirche" versteht. Darum hält man das Fehlen einer denominationellen Bindung auch nicht für einen ernsthaften Nachteil.
d) Schließlich gibt es die Lösung, die man in Deutschland und anderen Ländern des Kontinents gefunden hat: Die Missionsgesellschaft hat keine direkte Verbindung zur Kirche und neigt dazu, auf vielerlei Weise so zu handeln, als wäre sie eine Kirche, obgleich sie in der christlichen Welt keine derartige Stellung hat.

Diese letzte ist die schlechteste von allen möglichen Lösungen. Sie mag auf Grund einer praktischen Notwendigkeit verteidigt werden, aber theologisch läßt sie sich nicht rechtfertigen. Es ist zu beachten, daß die protestantischen Missionen zu Beginn nicht auf diese Weise gearbeitet haben. 1706 gingen Ziegenbalg und seine Freunde als Angehörige einer kirchlichen Mission nach Tranquebar, und zwar der Königlich-Dänischen Missionsgesellschaft. Die Missionare wurden nach Dänemark gesandt, um sich von dem Bischof von Seeland ordinieren zu lassen. Man sieht, daß Ziegenbalg sehr klare Vorstellungen vom Aufbau einer Kirche in Indien hatte; darum wünschte er von Anfang an, daß einer der Missionare die potestas ordinandi besäße, damit die Kirche in Indien in ihrer ganzen Fülle gegenwärtig sein könnte. Erst später haben die Missionsgesellschaften selbst angefangen, Männer zu ordinieren, als die Staatskirchen sich voneinander abgrenzten und nicht bereit waren, Männer zu ordinieren, die außerhalb ihrer eigenen Bereiche arbeiten wollten. Man ordinierte jedoch nicht zum Predigtamt, sondern zu dem besonderen Dienst des Missionars. Dadurch entstand eine schärfere Trennung von „Mission" und „Kirche", als sie unter irgendeinem anderen System missionarischer Organisation besteht; aus ihr haben sich einige unserer schwierigsten Probleme auf dem Missionsfeld ergeben.

Wie wird eine derartige „Mission" zu einer Kirche? Mir scheint dies fast unmöglich. Menschen können keine Kirche schaffen; sie können nur Kirche sein. Wo Christus ist, da ist die Kirche. Wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind, da ist auch Christus mitten unter ihnen. Darum sind diese zwei oder drei Kirche, müssen sich selbst als die Kirche erkennen, obgleich sie vielleicht Schritte unternehmen möchten, die dazu führen, daß sie die Fülle der äußeren Gestalt (organization) der Kirche empfangen. Aber unter dem „Missions"-System haben die Missionare nicht dazu geneigt, sich selbst als die Kirche zu verstehen. Sie waren ja auch von keiner Kirche ausgesandt, sie waren keiner kirchlichen Stelle verantwortlich, sie waren von keiner Kirche zu ihren Diensten ordiniert worden. Darum neigten sie dazu zu sagen: „Wir sind die Mission. Eines Tages wird durch unsere Bemühungen die Kirche entstehen."

Irgendwann fangen sie dann an, sich zu fragen: „Ist es jetzt nicht an der Zeit, eine einheimische Kirche zu schaffen?" Wenn es eine wahre Theologie von der Kirche gibt, dann kann man unmöglich eine derartige Frage

stellen; von einer biblischen Theologie aus ist sie völlig sinnlos. In jüngster Zeit gibt es in der lutherischen Kirche von Neuguinea außerordentlich interessante Entwicklungen; wir können an ihnen sehen, wie dieselbe theologische Verwirrung entsteht, wo man es zugelassen hat, daß es zu einer theologisch falschen Situation gekommen ist. Als mehr als 150 000 Menschen getauft waren, kamen die Missionare zu dem Schluß, daß jetzt eine Kirche entstehen sollte. Glücklicherweise scheint man in diesem Fall zu den richtigen theologischen Antworten gelangt zu sein (einschließlich der Vorsorge für einen Bischof!), obgleich man die falschen theologischen Fragen gestellt hat.

Wenn die deutschen Kirchen es mit der Annahme der Integrationsvorschläge ehrlich meinen, akzeptieren sie damit zugleich auch ihre Verantwortung als missionierende Kirchen. Die Frage lautet jetzt nicht mehr, ob sie missionarische Arbeit übernehmen sollten; durch ihre Zustimmung zur Integration ist das bereits geschehen. Offen bleibt nur noch die Frage, wie diese Arbeit organisiert sein sollte und welches ihr Verhältnis zu den bestehenden nichtkirchlichen Missionsorganen ist. Ich selbst weiß die Antwort natürlich auch nicht. Aber als Beobachter scheinen sich mir eine Reihe von anscheinend grundlegenden und außerordentlich interessanten Fragen zu stellen. Wenn ich nicht irre, hat keine evangelische Kirche Deutschlands als solche im Verlauf von vier Jahrhunderten jemals einen Missionar ausgesandt. Soweit ich weiß, hat die Kirche von Lübeck in jüngster Zeit diese alte Tradition durchbrochen und von sich aus Missionare ernannt. Aber erlaubt es die alte landeskirchliche Struktur wirklich, außerhalb des Bereiches der eigenen Kirche Missionsarbeit durchzuführen? Wenn das nicht der Fall ist, verpflichtet dann die Annahme der Integration die deutschen Kirchen nicht zu einer Umorganisation, die es ihnen ermöglicht, die neu übernommene Verantwortung auch zu realisieren? Das könnte sie zu einem gründlichen Überdenken von Grundsatzfragen zwingen; denn obgleich sich die Fragen der Organisation von den Fragen der Theologie trennen lassen, besteht in der Wirklichkeit doch eine Wechselbeziehung zwischen ihnen, und jeder neue organisatorische Schritt enthält eine bestimmte Theologie, auch wenn diese unausgesprochen und undefiniert bleibt.

6. Die deutschen Kirchen werden sich überlegen müssen, ob sie bereit sind, für die Verkündigung des Evangeliums einen ähnlich großen Einsatz zu wagen wie die Kirchen der angelsächsischen Welt. Die deutschen Missionen haben durch eine Reihe von hervorragenden Persönlichkeiten zur Missionsgeschichte beigetragen; sie haben auch eine Reihe von Systematikern über Missionsfragen hervorgebracht; ja, die protestantische Missionswissenschaft ist eigentlich eine Errungenschaft der Deutschen. (Im großen ganzen meinen die Angelsachsen, es sei besser, nicht zu viele Theorien zu haben — vielmehr sei es wichtig, vorwärts-

zugehen und die Arbeit einfach zu tun!) Aber die deutschen Missionen sind immer und sind bis heute im Vergleich zu anderen außerordentlich klein. Die entsprechenden Zahlen machen manches offenbar. Die evangelischen Christen von Westdeutschland machen ungefähr zehn Prozent der evangelischen Gesamtbevölkerung der Welt aus; sie stellen jedoch nur zweieinhalb Prozent der evangelischen Missionare. Anders ausgedrückt: Großbritannien, das eine evangelische Bevölkerung von vierzig Millionen hat, stellt siebentausend Missionare; Westdeutschland mit einer evangelischen Bevölkerung von fünfundzwanzig Millionen stellt eintausend. Die deutsche Stimme hat in den Kreisen des Ökumenischen Rates mit Recht großes Gewicht. Kann man erwarten, daß sie in der neuen gemeinsamen Organisation ein ähnliches Gewicht hat, wenn der missionarische Einsatz der Deutschen in keinem Vergleich zu demjenigen der Englisch sprechenden Kirchen steht? Wenn ihre Stimme das gleiche Gewicht wie bisher behalten soll, dann müssen die deutschen Kirchen bereit sein, ihre missionarische Arbeit im Verlauf der nächsten zehn Jahre wenigstens zu vervierfachen.

In einige Teile der Welt können heute keine Missionare gesandt werden. Wir sind — wahrscheinlich für mehrere Generationen — von China ausgeschlossen. In einigen Teilen von Afrika ist der westliche Missionar nicht mehr gern gesehen. Aber die Deutschen haben in dieser Situation einen Vorteil. Auf Grund des glücklichen Umstandes, daß wir Sie von der Last Ihrer meisten Kolonien befreit haben, ist Deutschland nicht mehr Kolonialland. Als ich anfing, diesen Vortrag zu schreiben, waren wir Engländer noch kolonialistischer als heute, denn am Sonnabend, dem 1. Oktober, ist Nigeria mit nahezu vierzig Millionen Einwohnern unabhängig geworden. Trotzdem sind wir noch von dem Gedanken des Kolonialismus umgeben. Es mag sein, daß Sie sich willkommen sehen, wo man dem Engländer oder Amerikaner mit einem gewissen Mißtrauen begegnet. Und dabei gibt es noch soviel zu tun! So haben zum Beispiel einige von uns, die sich für die theologische Erziehung in Ostafrika interessieren, sich kürzlich zusammengesetzt und ausgerechnet, daß wir allein für dieses eine Feld innerhalb der nächsten drei Jahre fünfzehn weitere qualifizierte theologische Lehrer brauchen. Im Augenblick können wir sie nicht aus den afrikanischen Kirchen bekommen, denn zu unserer Schande haben wir es bisher nicht geschafft, afrikanische Theologen zu erziehen, die diese Stellung ausfüllen können. Vielleicht empfinden wir, daß dies ein Bereich der Missionsarbeit ist, für den die Deutschen eine besondere Berufung haben könnten. Aber nur die Besten dürfen ausgesandt werden. Der begabteste Student (oder auch Professor) in der besten theologischen Fakultät von Deutschland ist für den theologischen Unterricht im heutigen Afrika nicht zu gut. Ich nenne Ihnen nur dieses eine Beispiel für die Art von Aufgaben, denen Sie sich gegenübersehen, wenn Ihre Zustimmung zur Integration ehrlich war, und wenn man ein volles Verständnis für all das hat, was sie einschließt.

Die Integration kann lediglich eine technische Umorganisation sein; sie kann aber auch Totes zu neuem Leben erwecken.

Die ökumenische Bewegung hat große Dinge vollbracht; aber sie hat bisher noch nicht zu einer Auslösung großer geistlicher Kräfte in den Kirchen geführt. Und es gibt Anzeichen dafür, daß man anfängt, ein wenig ernüchtert zu sein. Wir haben über fast jeden Gegenstand unter der Sonne Erklärungen veröffentlicht. Wir können sie nicht ständig wiederholen. Wir reden eine Menge über die Einheit der Kirche, aber bisher ist wirklich noch nicht viel geschehen. Ist die ökumenische Bewegung lediglich ein Ort für einen höflichen diplomatischen Austausch oder ist sie ein Ort, an dem wirklich entscheidende Dinge geschehen?

Könnte es sein, daß Gott uns durch die Integration zu einer großen Erneuerung führt, und zwar durch Buße für unser Versagen in der Vergangenheit und durch einen ernsthaften Einsatz für die Sache des Reiches Gottes in der Welt?

Während der vergangenen Jahre hat es in der Missionsarbeit der ökumenischen Kirchen eine gewisse Flaute gegeben. Wir haben mitgelitten unter der Unsicherheit des Westens über sich selbst. Wir sind beeinflußt worden von liberalen Gedanken und von der Unsicherheit in bezug auf missionarische Zielsetzungen. Viele Führer der jungen Kirchen tragen noch einen so tief eingewurzelten Groll gegen den Westen in sich, daß sie den Eindruck hervorrufen, als würden sie es lieber sehen, daß ihre Landsleute Heiden bleiben, als daß sie durch die Missionsarbeit des Westens bekehrt werden. Die Auswirkungen dieser Unsicherheit sind von einem indischen Missionar, der in Ostafrika arbeitet, nach einem Besuch in seinem Heimatland in dramatischer Weise dargestellt worden; sein Artikel trägt die drohende Überschrift „Offene Türen in Indien, aber der Protestantismus ist kraftlos" (International Review of Missions, Oktober 1960, S. 446—449). Er schreibt: „Überall ist es offensichtlich, daß die protestantischen Kirchen und Missionen von dem Geist der Verzagtheit beherrscht sind; darum sind sie nicht in der Lage, die Herausforderung des heutigen Indien anzunehmen . . . Beim Reisen kann man den wachsenden Hunger nach dem Evangelium im Herzen des indischen Volkes deutlich erkennen, aber ebenso den Niedergang der protestantischen Missionen. Der Geist des Sieges und des Abenteuers lebt nicht mehr in ihnen . . . Die protestantischen Missionen und Kirchen müssen sich einer Selbstprüfung unterziehen. Haben sie ein Recht dazu, aus Furcht ihre Verantwortungsbereiche zu verlassen? Bildet die Mission einen ständigen Teil der Kirche oder ist sie etwas, das man nur betreiben kann unter einer günstig gesinnten (= kolonialistischen) Regierung? Glauben wir, daß Indien sich schließlich Christus zuwenden wird? Haben wir ein Recht, Indien gerade zu einem Zeitpunkt zu verlassen, wo sich die Herzen der Menschen in einem großem Umfang öffnen?"

Ich glaube, daß diese herausfordernden Worte für viele Länder zutreffen. Früher verschlossene Türen öffnen sich erneut. Die leidenschaftliche anti-

kolonialistische Haltung ist (besonders in der jüngeren Generation) im Schwinden, und die Völker werden bereit, das Evangelium mit neuen Augen anzusehen. Angesichts dieser neuen Herausforderung ist unsere Missionsarbeit erschreckend schwach. Ist dies eine Zeit, in der die Kirchen durch die ökumenische Bewegung den Geist des Sieges und des Abenteuers wiedergewinnen können? Für die deutschen Kirchen als Kirchen wäre all dies ein völlig neues Feld. Gerade weil sie unbelastet und mit frischer Kraft kommen würden, könnten sie mit einer neuen Schau, mit Begeisterung und Vollmacht kommen und der Sache des Reiches Gottes gerade in diesen Tagen der Krise und der Möglichkeiten in hervorragender Weise dienen. Wird ihre Antwort der Größe dieser Herausforderung entsprechen? Sie haben sich ihr selbst ausgesetzt, indem sie der Integration des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Internationalen Missionsrat zugestimmt haben.

DIE UNA SANCTA UND DIE ORTSGEMEINDE

VON W. A. VISSER 'T HOOFT

Aus: „The Ecumenical Review" Nr. 1/Oktober 1960.

Bei allem, was auf dieser Konferenz[1]) gesagt wurde, haben wir über Wesen und Auftrag der Kirche Christi nachgedacht. Indem wir auf dieser Entdeckungsreise vorandringen, sehen wir immer deutlicher, was die Kirche eigentlich sein soll. Wenn dies nicht schon früher geschehen ist, könnte es uns hier passiert sein, daß wir angefangen haben zu begreifen, welch ein wunderbares Mysterium die Kirche tatsächlich darstellt. Romano Guardini hat einmal gesagt, es sei ein beachtenswertes Merkmal unserer Zeit, daß die Kirche in den Herzen erwacht. Wir erkennen die Umrisse eines herrlichen Bildes: Es ist die Una Sancta, das über die ganze Erde verstreute Volk Gottes, das dennoch miteinander solidarisch und durch die Erfüllung des einen gemeinsamen Rufes eng miteinander verbunden ist. Es hört das eine Wort Gottes, empfängt dieselben Sakramente, legt gemeinsam in allen Teilen der Erde Zeugnis ab und spricht in die Völkerwelt hinein ein gemeinsames prophetisches Wort; so bildet es die entscheidende Kraft der Versöhnung mitten in einer gespaltenen Menschheit. Wenn jedoch dieses Zukunfts-

[1]) Gemeint ist die Studienkonferenz des Christlichen Studenten-Weltbundes, die im Juli 1960 in Straßburg abgehalten wurde.

bild bestimmtere Formen annimmt, dann scheint die Kluft zwischen ihm und der bekannten Wirklichkeit tiefer und tiefer zu werden. Was hat dieses Zukunftsbild schon mit dem Leben der Ortsgemeinden zu tun, mit denen wir zu tun haben? Ist es ihnen überhaupt bewußt, daß sie teilhaben am Leben des gesamten Leibes? Haben sie wirklich Interesse am Leben der Kirche in anderen Teilen der Welt? Stellen sie ein örtliches Abbild der gesamten Familie Gottes dar? Sind sie nicht vielmehr um sich selbst kreisende Gemeinschaften, überwiegend beschäftigt mit ihren örtlichen Angelegenheiten; sie verteidigen ihre denominationellen Gepflogenheiten und leben mit geschlossenen Fenstern? Wenn sie es jedoch hin und her zulassen, daß die Herausforderung der missionarischen Aufgabe der Kirche und der Ruf zur Einheit in ihre Mitte eindringen, ist es dann nicht so, daß beide eben nur als zwei unter vielen Dingen betrachtet werden, die wohlwollendes Interesse verdienen, nicht aber als eine Gelegenheit, deutlich zu machen, daß die Ortsgemeinden innerhalb des Bereiches der Una Sancta leben?

Mehr als eine Frage der Kommunikation

Manche glauben, die Antwort auf dieses Problem sei relativ einfach. Sie halten es ausschließlich für eine Frage der Kommunikation. Sie sagen, man müsse auf die Ortsebene hinunter und dort die geeigneten Informationen über die ökumenische Bewegung verbreiten. Benutzt viele neue Wege, druckt mehr Literatur, gebraucht die Massenkommunikationsmittel, pflegt Kontakte zur Presse, und es wird nicht lange dauern, bis der Mann auf der Kirchenbank und der Mann auf der Straße die große Tatsache unserer Zeit kennen: die Kirchen durchbrechen die Wände ihres isolierten Daseins, Zusammenarbeit wird zur Regel und bildet nicht mehr die Ausnahme, die Christen von heute legen im Blick auf die brennenden Fragen unserer Zeit ein gemeinsames Zeugnis ab, und um den Nöten der Welt zu begegnen, handeln sie zusammen.

Aus verschiedenen Gründen reicht diese Antwort nicht aus. Vor allem geht es nicht bloß um die Überwindung von Unwissenheit. Natürlich gibt es viel ökumenisches Analphabetentum, und wir alle haben im Bereich der Information noch eine erhebliche Arbeit zu leisten; wir müssen die Geschichte über den tatsächlichen Fortschritt, der im Bereich ökumenischer Beziehungen gemacht worden ist, weitererzählen. Aber das eigentliche Problem liegt anderswo und auf einer tieferen Ebene. Die überwiegende Mehrheit unserer Gemeindeglieder hat eine falsche Vorstellung von der Kirche. Ökumenische Information, die auf den unfruchtbaren Boden einer auf den Menschen ausgerichteten Kirchenvorstellung fällt, bei der es um eine Verbindung von mehr oder weniger gleichgesinnten religiösen Menschen geht, um ein Mittel, einer gewissen Art menschlichen Verlangens zu begegnen, kann wohl ein Stück ökumenischer Begeisterung oder Aktivität wecken, aber nicht die Una Sancta aufbauen. Was an dieser Stelle vor

allem nötig ist, ist nicht Information, sondern B e k e h r u n g, und zwar im eigentlichen Verständnis dieses Wortes, d. h. eine Umkehr. Das rechte Kirchenverständnis ist in allen unseren Kirchen verlorengegangen, sogar in denen, die offiziell eine hohe Auffassung von der Kirche haben. Überall stehen wir der Grundhäresie des Besitzenwollens gegenüber; sie liegt darin, daß Menschen meinen, das Eigentumsrecht an Dingen beanspruchen zu können, die Gott gehören. Zwar gibt es in unseren Tagen und in unserer Epoche eine Wiederentdeckung der Kirche Gottes, aber sie beschränkt sich weithin noch auf theologische Kreise. Auf Ortsebene befinden wir uns sozusagen noch in der vorkirchlichen Epoche, in der Zeit des Individualismus, wo man die Kirche danach beurteilt, ob sie mit Erfolg auf das eingeht, was die Menschen für ihre Nöte halten, und wo nur wenige in ihrem Herzen spüren und in ihrem Geist erkennen, daß die Kirche Gottes Kirche ist, Gottes eigenes Volk. Während der letzten Jahrhunderte hat sich unser Denken über die Kirche in einem unglaublichen Ausmaß säkularisiert. Man achte einmal darauf, wie das durchschnittliche Gemeindeglied auf Gespräche über die Einheit reagiert. Besteht irgendein g r u n d l e g e n d e r Unterschied zwischen dieser Reaktion und derjenigen, die ein Mensch zeigt, wenn sein Sportverein aufgefordert wird, sich mit einem anderen Verein zusammenzutun, oder wenn sein Land einem größeren Bund beitreten soll? Fühlt er wirklich die tiefe Scham über die Spaltungen eines Volkes, das gerade dazu berufen ist, in seinem Leben die einende und versöhnende Kraft Jesu Christi zu bezeugen? Ich sage dies nicht, um irgend jemanden zu verurteilen, sondern um zu zeigen, daß wir kaum erst angefangen haben, unsere Aufgabe ernst zu nehmen. Diese Aufgabe besteht darin, daß Geist und Herz in ihrer Einstellung zur Kirche eine totale Bekehrung erfahren. An diesem Punkt werden eine echte Verkündigung und ein konzentriertes Bibelstudium uns mehr helfen als Gespräche und Schriften über die ökumenische Bewegung.

Der zweite Grund dafür, daß die Information auf der Ortsebene unser Problem nicht zu einer wirklichen Lösung führen kann, liegt darin, daß diejenigen, die die Informationen weitergeben sollen, eine Bewegung darstellen, die das Problem selbst noch nicht wirklich gelöst hat. Es ist n i c h t so, daß die führenden und aktiven Teilnehmer am ökumenischen Leben in ihrem Denken und Handeln schon eindeutig erarbeitet hätten, welcher Art das Verhältnis zwischen der Vorstellung (vision) von der Una Sancta und dem Leben der Ortsgemeinde ist. Es ist n i c h t so, daß die ökumenisch Aufgeklärten die Antwort bereits in ihren Taschen hätten und daß diese Antwort den ökumenisch unterentwickelten Massen der Gläubigen nur weitergegeben zu werden brauchte. Die Kluft besteht vielmehr in Herz und Geist all derer, die das Bild der KIRCHE geschaut haben und zugleich den harten Realitäten des tatsächlich bestehenden Kirchenlebens gegenübergestellt sind. Es geht nicht nur darum, das gewöhnliche Gemeindeglied zu befreien aus einer

selbstsüchtigen, engen und säkularisierten Vorstellung von der Kirche, sondern auch und besonders darum, den ökumenisch wachen Christen davor zu bewahren, in den Wolken einer utopischen Ökumenizität zu verschwinden. Die Una Sancta kann für eine große Zahl von Christen zu einem Alibi werden, und das geschieht bereits jetzt. Sie lehnen sich dagegen auf, die Kirche in der Nebenstraße oder die geschichtlich gegebenen Kirchen ernst zu nehmen, weil diese nicht mit der idealen Kirche übereinstimmen, die sie in der und durch die ökumenische Bewegung entdeckt haben. Die Gefahr ist wirklich vorhanden, daß die Zahl solcher entwurzelter Christen zunimmt: Es besteht die Gefahr, daß sich ein ekklesiastischer Doketismus entwickelt, der die I d e e der Kirche akzeptiert, sich aber weigert, mit und in der Realität der Kirche zu leben. Es ist ein beunruhigendes Zeichen der Zeit, daß auf der einen Seite das Interesse an der ökumenischen Bewegung ständig wächst, wir auf der anderen aber von vielen Ländern hören, daß der Kirchenbesuch dort abnimmt.

Die Ortsgemeinde ist die Kirche

Wir müssen unser Problem deshalb auf einer tieferen Ebene überdenken und das Verhältnis zwischen der Una Sancta und der Ortsgemeinde im Licht des Wesens der Kirche selbst betrachten.

Zum Zwecke der Vereinfachung will ich meine Antwort in fünf kurzen Thesen formulieren.

1. Die Kirche ist nicht eine Idee oder ein Ideal

Wir sprechen von der „Idee" der Kirche oder erörtern unsere „Vorstellungen" von der Kirche. Aber diese Ausdrucksweise bringt uns in eine falsche Richtung. Denn wir geraten durch sie in eine Welt der Abstraktionen und nicht in die Welt der Tatsachen und Realitäten.

Die Kirche ist das Volk Gottes und der Leib Christi. Ein Volk und ein Leib sind konkrete Phänomene. Zwar hat die Kirche auch eine eschatologische Dimension, denn sie bildet die Gemeinschaft der Menschen, die von dem Kommen des neuen Zeitalters des Königreiches Gottes wissen, und die Kräfte des neuen Zeitalters sind in ihr lebendig. Aber eschatologisch bedeutet nicht außerweltlich oder ausschließlich zur Zukunft gehörig. Biblische Eschatologie spricht von dem Hereinkommen des neuen Zeitalters in das alte Zeitalter. Christus ist mitten in der alten Schöpfung die neue Schöpfung. Entsprechend besteht die Kirche hier und jetzt mitten in der Geschichte, obwohl sie sich der Zukunft bewußt ist und diese repräsentiert.

Es ist auch richtig, daß die Kirche eine geistliche Größe ist. Was wir hier sehen, ist eine menschliche Gesellschaft mit bestimmten religiösen Gepflogenheiten, eine Gesellschaft, die wie andere ihrer Art gute und schlechte Seiten aufweist. Nur

durch einen Glaubensakt kann ich erkennen, daß diese Gesellschaft die Kirche Christi ist, in welcher der Heilige Geist wirkt. Während das innere Sein der Kirche geistlich ist, besteht sie doch als eine sichtbare und greifbare Wirklichkeit in der Welt. Wenn ich deshalb sage: „Ich glaube an die heilige katholische Kirche", sage ich damit n i c h t: „Ich glaube an die schöne Idee einer Gemeinschaft der Heiligen und hoffe, daß sie zu irgendeiner Zeit einmal Wirklichkeit werden wird." Ich meine, daß der Glaube an die Kirche nicht vergleichbar ist mit dem Glauben an eine Utopie oder auch an ein Ideal, das irgendwann einmal verwirklicht werden kann. Darum ist der Glaube an die Kirche auch nicht vergleichbar mit dem Glauben an eine Weltregierung oder an die Verbrüderung aller Menschen. Wenn ich sage: „Ich glaube an die Kirche", dann sage ich: „Ich glaube, daß die Kirche Gottes hier und jetzt existiert". Ich glaube dies, weil die Kirche nicht eine Erfindung von Menschen ist, sondern ein Werk Gottes; und Gottes Werk der Sammlung von Menschen durch Jesus Christus geht weiter und hört niemals auf.

Sie mögen jedoch fragen: Sprichst du wirklich von der Realität oder nicht doch von einer Idee? Denn was vor unseren Augen existiert, ist eben nicht die eine heilige Kirche, sondern eine große Zahl von Kirchengemeinschaften, die wir nur schwerlich, wenn nicht gar unmöglich, „heilig" nennen können. Im Hinblick auf die Einheit muß meine Antwort lauten: „Ja, wir sehen gespaltene Kirchen, aber wir wissen, daß der eine Gott nur ein Volk haben und daß Christus nicht zerteilt sein kann. Darum glauben wir, daß es trotz allem, was wir sehen, eine einige Kirche Gottes gibt. Die Einheit der Kirche ist realer als ihre Spaltungen, weil sie im Plan und Willen Gottes eine ist. Es ist furchtbar schwer, herauszuarbeiten, was dies für das Verhältnis jeder einzelnen Kirche zu der vorhandenen Una Sancta bedeutet. Verschiedene Kirchen geben darauf verschiedene Antworten, und einige antworten überhaupt nicht. Niemand behauptet, daß die Mitgliedschaft der Una Sancta und die Mitgliedschaft in der eigenen Kirche sich vollständig decken; deshalb gibt es an dieser Stelle einen wichtigen Gegenstand für das ökumenische Gespräch. Der entscheidende Punkt aber liegt darin, daß die Una Sancta kein Traum, sondern eine Realität ist.

Und wie verhält es sich dann mit der Heiligkeit der Kirche? Diese Frage führt uns zur zweiten These.

2. **Die Kirche ist eine Kirche von Sündern und ist — soweit sie eine menschliche Institution bildet — durch kollektive Schuld entstellt. Darum bedarf sie der ständigen Erneuerung.**

Die Kirche ist die Kirche von Sündern, die Heilige sind, und von Heiligen, die Sünder sind. Es ist eine wirklich erstaunliche Tatsache, daß der Apostel Paulus die Christen in Korinth als Heilige bezeichnet und im Anschluß daran

die schrecklichen von ihnen begangenen Sünden aufzählt. Christen sind Heilige, insofern sie zu Jesus Christus und damit zu dem Volk gehören, das ein heiliges Volk ist. Christen sind Sünder, insofern die Mächte dieser Welt noch in ihrem Leben wirksam sind und weil sie sich noch auf dem Weg vom Alten zum Neuen befinden. Sie sind gerechtfertigt und von Gott als seine Kinder angenommen, doch ihre Heiligung ist unabgeschlossen.

Aber ist es genug, zu sagen, daß sich die Kirche aus Sündern zusammensetzt? Wie verhält es sich mit der Kirche selbst? Gibt es nicht so etwas wie die kollektive Sünde des ganzen Christenvolkes? Sehen wir nicht in der Geschichte, daß die Kirche als solche ungehorsam, „halsstarrig" sein kann wie das Volk Israel?

Wenn wir von der Kirche nicht in einer abstrakten Weise sprechen wollen, müssen wir in der Tat von der Sünde der Kirche als einer Gesamtheit reden. Und wir befinden uns dabei in guter Gesellschaft. Augustinus spricht in seinem Kommentar zu Psalm 103 von der Kirche und sagt: „Willst du Ihm gefallen? Du kannst es nicht, solange du verunstaltet bist. Laß dir zunächst deine eigene Verunstaltung mißfallen, dann wirst du von ihm Schönheit empfangen. Denn er, der dich gestaltet hat, wird dich auch umgestalten (Ipse enim erit reformator tuus, qui fuit formator tuus)." Und in dem Bericht der I. Sektion der Vollversammlung von Evanston heißt es: „Wir können von der Kirche sprechen, wie wir vom einzelnen Gläubigen sprechen, von dem zu gleicher Zeit gesagt werden kann, daß er ein Gerechtfertigter und ein Sünder ist". Es ist interessant zu bemerken, daß römisch-katholische Theologen den gleichen Punkt auf andere Art herausstellen. Der jesuitische Theologe Karl Rahner sagt: „Aber wenn sie (die Kirche) etwas Reales ist, dann ist sie, wenn ihre Glieder Sünder sind und als Sünder Glieder bleiben, eben selbst sündig. Dann ist die Sünde ihrer Kinder Makel und Befleckung des heiligen geheimnisvollen Leibes Christi selbst." Er fährt fort und erklärt, daß die Kirche in ihren offiziellen Maßnahmen sündig sein kann, betont jedoch gleichzeitig, daß dies die Unfehlbarkeit in Glaubensfragen nicht beeinträchtigt (Die Kirche der Sünder, Freiburg 1948, S. 14—17).

Was bedeutet dies für unsere Haltung gegenüber der Kirche? Es bedeutet, daß wir es in dieser Welt weder erwarten können noch erwarten dürfen, eine Kirche zu finden, die in ihrer empirischen Gestalt die Herrlichkeit der Braut Christi „ohne Flecken und Runzel" in vollkommener Reinheit darstellt. Es bedeutet, daß wir uns von der Kirche nicht einfach deshalb abwenden dürfen, weil sie nicht dem Leitbild der Una Sancta entspricht, das wir aus dem Neuen Testament gewonnen haben. Aber es bedeutet n i c h t, daß wir alles beim alten lassen, die Schultern zucken und resignierend hinnehmen, daß die Kirche das Evangelium verdunkelt oder es durch ihren Ungehorsam gar verleugnet.

Paulus fragt die Römer: „Sollen wir denn in der Sünde beharren, auf daß die Gnade um so mächtiger wird? Das sei ferne! Wie sollten wir in der Sünde leben wollen, der wir abgestorben sind?" (Röm. 6, 1—2). Das bezieht sich auf die Kirche. Und deshalb muß die Kirche ständig gereinigt und erneuert werden. Es ist für das ökumenische Gespräch von Bedeutung, daß dies heute in allen Kirchen unterstrichen wird. So sagt Hans Küng, der über das kommende Ökumenische Konzil der Römisch-Katholischen Kirche schreibt: „Insofern die Kirche immer wieder deformiert sein wird, hat sie sich immer wieder zu reformieren: Ecclesia semper reformanda" (Konzil und Wiedervereinigung, S. 51). So braucht die Erkenntnis „quanti ponderis sit peccatum" — des Gewichtes der Sünde — im Leben der Kirche nicht zur Passivität zu führen und kann geradezu ein Aufruf zum Kampf, eine Herausforderung der Wachsamkeit und ein Gegengift gegen jedes Idealisieren der Kirche als einer Institution sein. Wenn ich weiß, daß Sünde sich unvermeidbar in ihr Leben einschleicht, daß jedoch der Heilige Geist ohne Aufhören am Werk ist, um sie zu ihrer ersten Liebe zurückzurufen und sie zu heiligen, werde ich an der Kirche weder verzweifeln, noch sie in ihrem empirischen Leben so, wie sie ist, akzeptieren. Ich werde versuchen, an ihrer Erneuerung mitzuarbeiten; ich werde versuchen, dazu beizutragen, daß die Kirche zu dem wird, was sie nach Christi Willen ist. Mein Glaube an die Una Sancta wird nicht nur eine Anerkennung der Tatsache sein, daß die Kirche zu Christus gehört, sondern ein Erfüllen meines Anteils an der gemeinsamen Berufung derjenigen, die „Heilige genannt werden".

3. **Es gehört zum Wesen der Kirche selbst, daß sie in einer konkreten örtlichen Gemeinde von Gläubigen Gestalt gewinnt, die sich versammeln, um das Wort Gottes zu hören, das Sakrament zu empfangen und in Gemeinschaft miteinander zu leben.**

Realität hat die Kirche nur auf Ortsebene. Erst in den konkreten Beziehungen, die zwischen an Christus gläubigen Menschen an einem bestimmten Ort bestehen, wird die Kirche zu einer Tatsache und bleibt nicht Idee. Lesslie Newbigin hat gesagt: „Jede Vorstellung von christlicher Gemeinschaft und christlichem Dienst, der die Nachbarschaft in diesem primären Sinne übergeht, ist ein Schwindel." Warum ist sie ein Schwindel? Chesterton hat einmal das folgende Gedicht geschrieben, um einen bestimmten Typus humanitärer Haltung zu karikieren:

„O how I love humanity — With love so pure and pringlish
But how I hate the horrid French — Who never will be English."[1])

[1]) „O wie sehr ich die Menschheit liebe, mit einer Liebe, die rein ist und klar — wie aber hasse ich die schrecklichen Franzosen, die niemals wie die Engländer sein werden."

Für unseren Zweck könnte man dies etwa so übertragen:

„Die Kirche in der weiten Welt entzückt mich in den Himmel,
Die Kirche, zu der ich gehör', ist ein langweil'ger Klüngel."

Dichtung ist jedoch kein schlüssiges Argument! Gibt es Gründe, die dafür sprechen, daß die Ortsgemeinde für das christliche Leben wesentlich ist? Es gibt viele. Ich nenne diejenigen, die mir am wichtigsten zu sein scheinen.

Jesus sammelt. Er greift sich die Menschen nicht einzeln heraus, um sie in ein jeweils besonderes (separate) Verhältnis zu ihm bringen und ohne eine Verbindung unter ihnen selbst herzustellen. Er schafft Gemeinschaft unter ihnen. Die Gemeinschaft, von der das Neue Testament spricht, ist immer sowohl vertikal als auch horizontal. Wenn ich von Christus gerufen bin, dann bin ich gleichzeitig auch unter Brüder gestellt, mit denen ich zusammen mein neues Leben zu führen habe. Indem meine Egozentrizität, meine monologische Existenz niedergerissen wird, trete ich in die christozentrische dialogische Extistenz ein, die Teilnahme am Leben seines Leibes bedeutet. Und das schließt konkrete Beziehungen zu Mitgläubigen an ein und demselben Ort ein.

Und noch mehr muß gesagt werden. Wir brauchen die Gemeinschaft der Kirche, weil wir Wort und Sakramente brauchen. In dem Wort, das mir von einem Menschen verkündigt wird, auf den ich nicht höre, weil er ein großer Prediger ist, sondern weil er ein Diener am göttlichen Wort und ein Sprecher der Kirche Gottes ist — in diesem Wort redet Gott zu mir. Natürlich kann ich die Stimme Gottes auch hören, wenn ich allein bin, wenn ich die Bibel aufschlage, wenn ich bete. Aber ich habe die Verkündigung durch einen anderen Menschen nötig, damit ich immer wieder an den objektiven Charakter des Wortes erinnert und von meiner Subjektivität befreit werde, die in der Gefahr steht, das Evangelium nach meinen Wünschen oder Vorstellungen zu verzerren. Ein einsames Christenleben wird leicht zu einem Leben, das nicht nur in seiner Beziehung zu anderen Menschen, sondern auch in seiner Beziehung zu Gott egoistisch ist.

Dies gilt a fortiori von den Sakramenten. Hier findet der konkrete geschichtliche und objektive Charakter von Gottes Handeln in Christus einen wahrnehmbaren und sichtbaren Ausdruck im Brot und Wein des Abendmahls wie im Wasser der Taufe. Ich werde aus jedem falschen Spiritualismus herausgerissen. Ich merke, daß ich es nicht zu tun habe mit einer Gottesidee, mit dem Gott der Philosophen, sondern mit dem Gott Abrahams und Jesu Christi, der innerhalb der Geschichte handelt und herniederkam auf die Erde, als das Wort Fleisch wurde. Wenn ich also die örtlich vorfindliche Gemeinde umgehe, beraube ich mich selbst der Gnadenmittel, durch die Gott mein Leben als Christ erhält.

Der tiefste Grund dafür, daß wir in die örtlichen Gemeinden gestellt sind, liegt jedoch darin, daß hier der Ort ist, an dem die Una Sancta lebt und be-

steht. Wir neigen dazu zu meinen, die Una Sancta manifestiere sich in weltweiten Versammlungen; aber eine derartige Manifestation ist nicht die normale, primäre Art, in der sie sich kundtut. Nach dem Neuen Testament ist jede örtliche ekklesia ein Mikrokosmos der ganzen ekklesia; jede Gemeinde *ist* die Una Sancta, so wie diese nun in Jerusalem oder Rom oder Philippi lebt. Paulus schreibt an die Kirche Gottes in Korinth. Diese Kirche hat die Würde und den Auftrag, die gesamte universale Kirche in ihrem Leben zu repräsentieren sowie die Fülle der Gaben der ganzen ökumenischen Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen. Wenn wir zur Una Sancta gehören wollen, wie diese im Neuen Testament dargestellt wird, müssen wir die Ortsgemeinde in diesem ungeheuren Zusammenhang sehen und nicht nachlassen, bis sie sich ihrer hohen Berufung bewußt geworden ist.

Ich unterschätze nicht die Anstrengung, die Menschen mit einem stark entwickelten Sinn für das Ästhetische unternehmen müssen, wenn sie immer wieder Gottesdienste ertragen sollen, deren Liturgie ohne Form oder Feierlichkeit und deren Predigt schlechthin langweilig ist; ebensowenig unterschätze ich die viel größere Anstrengung, die diejenigen Menschen auf sich nehmen müssen, die etwas von der Schärfe des Wortes Gottes verstanden haben — schärfer als ein zweischneidiges Schwert — und die eine Auslegung dieses Wortes hinnehmen müssen, die es zu einem Handbuch bürgerlicher Moral oder zu einem Rezept für ein Leben ohne Schmerz zu degradieren scheint. Man denke jedoch daran, daß das Wort Gottes frei ist. Das bedeutet nämlich, daß es nicht gebunden ist an eine schöne Liturgie, an eindrucksvolle Predigten, an attraktive Prediger. Es kann zu dem aufmerksamen Hörer durch jede Ortsgemeinde sprechen und tut dieses, wo immer das Wort gepredigt und die Sakramente verwaltet werden. Die Ortsgemeinde ist ein irdenes Gefäß, aber wer die kostbare Perle wirklich sucht, wird in dem Gefäß den Schatz finden.

4. **Das Leben in der und für die Una Sancta bedeutet heute, in der und für die Una Sancta innerhalb einer der gespaltenen Kirchen zu leben.**

Wenn ich gerufen bin, zusammen mit anderen Christen an einem Ort zu leben, bin ich damit automatisch Glied einer Kirche, die von anderen Kirchen getrennt ist. Man kann nicht der völlig geeinten Kirche Christi beitreten. Jeder Christ befindet sich irgendwo in der gespaltenen Kirche.

Das geht einem nur schwer ein. In dem Augenblick, wo wir zu verstehen beginnen, daß die Herrlichkeit der Kirche in ihrer Gemeinschaft der Versöhnten liegt, möchten wir in *dieser* Kirche leben; wir möchten aus den Grenzen unserer Teilkirche ausbrechen und unmittelbar erfahren, was es heißt, zu dem einen Volk Gottes zu gehören. Aber nun werden wir in eine Kirche zurückgewiesen, die nicht das ganze Volk umfaßt. Noch schwerer ist es für diejenigen, die den

Herrn Jesus Christus gerade erst kennengelernt haben und offensichtlich erwarten, daß sie Glieder des einen ungespaltenen, von ihm gesammelten Volkes werden können. Es ist für sie ein furchtbarer Schock, daß sie zwischen verschiedenen Denominationen wählen müssen. An dieser Stelle wird der Skandal unserer Spaltung am sichtbarsten. Wir dürfen nie vergessen, daß es Menschen gibt, die sich aus diesem Grunde vom Christentum abgewandt haben.

Es ist begreiflich, daß Christen immer wieder versucht haben, auf solchen Wegen aus dieser Situation herauszukommen, die eine unmittelbare Lösung zu bieten schienen. Sie meinten, es müßte möglich sein, einen abkürzenden Weg zur sichtbaren Manifestation der Una Sancta zu finden. Man kann das einmal tun, indem man es ablehnt, über den Bereich der eigenen Kirche hinauszusehen. Wenn ich die Tatsache, daß es außerhalb meiner Kirche Menschen und Gruppen von Menschen gibt, die an den Herrn Jesus Christus glauben, außer acht lasse, kann ich mir einreden, da bestehe gar kein Problem. Viele Kirchen haben in der Vergangenheit diese Haltung eingenommen. Es ist eine beachtenswerte und große Tatsache, daß heute jede Kirche zugibt, daß ein Problem der Einheit wirklich besteht. Die Kirche, die das am langsamsten eingestanden hat, nämlich die Römisch-Katholische Kirche, ist kürzlich einen beachtlichen Schritt vorwärtsgekommen durch die Bildung eines neuen Sekretariats, das sich mit ökumenischen Fragen auseinandersetzen soll. Das bedeutet nicht, daß die Römisch-Katholische Kirche ihren grundlegenden Anspruch, die wahre Kirche zu sein, aufgegeben hätte; aber es heißt doch, daß sie anfängt, die Tatsache der „getrennten Brüder" ernst zu nehmen und zu erkennen, daß das Verhältnis dieser Brüder zur Una Sancta ernster Untersuchung wert ist.

Ein zweiter Abkürzungsversuch behauptet, daß wir schon eins sind und unsere Spaltungen keinerlei Bedeutung haben. Können wir nicht sagen, daß alle unsere Kirchen gemeinsam die Una Sancta verkörpern und daß ihre Unterschiede nur eine Vielfalt darstellen, wie sie sich ganz normal in einer großen Gemeinschaft von Menschen ergibt und unser gemeinsames Leben eher bereichert als verarmt? Nein, wir können das nicht sagen, weil wir wissen, was das Neue Testament unter Einheit versteht; und es ist offensichtlich, daß unsere Glaubensunterschiede und unser Getrenntsein in Fragen der Kirchenordnung die Einheit verleugnen, die die Kirche Christi haben sollte.

Ein noch anderer Abkürzungsweg sucht die Una Sancta außerhalb der Kirchen. Man verbindet sich in kleineren oder größeren Gruppen mit Männern und Frauen anderer Denominationen oder keiner Denomination und erklärt: dies ist das Wahre. Einige Gruppen der Christlichen Studentenbewegung haben zeitweise in der Versuchung gestanden, diese Haltung einzunehmen. Aber auch das ist eine Sackgasse. Denn es kann nur zur Bildung einer weiteren getrennten Körperschaft führen, die neben den anderen besteht. Nein, der eine und einzige Weg, auf dem

man für eine volle Manifestierung der Einheit der Kirche arbeiten kann, besteht darin, innerhalb der gegebenen Kirchen darauf hinzuarbeiten. Daraus ergibt sich nun nicht, daß wir passive und fügsame Gefolgsleute unserer amtlichen Kirchenleitungen sein müssen. Es bedeutet vielmehr dies: Wenn wir zu Pionierarbeiten gerufen sind, dann wird diese Pionierarbeit innerhalb des Lebens unserer Kirchen stattfinden; und wenn wir gerufen sind zur Opposition, dann wird unsere Opposition eine Opposition in Treue sein.

5. **Die vor uns liegende Aufgabe besteht darin, Kirchen, die nicht bereit sind für den Empfang der Gabe der Einheit, in Kirchen umzuwandeln, die für den Empfang dieser Gabe bereit sind.**

Man kann keine Kirchen vereinen, die sich nicht für die Einheit vorbereitet haben. Francis Thompson schrieb über das 19. Jahrhundert: „Ihr hattet geteilte Herzen, ihr wünschtet Frieden, aber nicht die Mittel dafür." Wir befinden uns in einem Abschnitt der ökumenischen Bewegung, in dem man über die Kirchen sagen kann: „Eure Herzen sind geteilt, ihr wollt die Einheit, aber nicht die Mittel dafür." Ja, es gibt ein Verlangen nach Einheit, aber es ist nicht stark genug, alle unsere anderen Wünsche zu überwinden: den Wunsch, unsere besonderen Traditionen zu erhalten, den Wunsch, zu bleiben, wie wir sind und nicht mit schwierigen Fragen über Glauben und Kirchenverfassung belästigt zu werden. So neigen wir dazu, uns mit billigen Lösungen der Einheitsfrage zufriedenzugeben. Eine derartige billige Lösung ist es beispielsweise, wenn wir den augenblicklichen status quo als eine befriedigende Antwort gelten lassen. Man sagt: „Wir haben heute eine beachtliche Zusammenarbeit; wir haben ein gewisses Maß von Einheit; das ist alles, was wir erwarten können; warum sollen wir uns über ein größeres Maß von Einheit aufregen, das wir aller Wahrscheinlichkeit nach doch nicht erreichen?" Wir wissen, warum wir diesen Standpunkt ablehnen müssen. Das Verhältnis, das wir innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen und in der ökumenischen Bewegung haben, stellt keine ausreichende Antwort auf das Problem unserer Spaltungen dar. Ja, wir haben gegenwärtig eine gewisse Einheit und sind dankbar dafür. Aber diese Einheit ist bis jetzt noch weit entfernt von derjenigen, die die Kirche nach dem erklärten Willen Gottes auszeichnen sollte. Wir haben keine Gemeinsamkeit in den Sakramenten, keinen tiefen Konsensus im Glauben, keine volle Gemeinschaft in unserem geordneten Leben, das zum Wesen der Kirche gehört. Darum dürfen wir von der ökumenischen Bewegung nicht reden, als wäre sie ein Ziel und ein fertiges Produkt, wo sie doch nichts ist als ein Weg und ein Werkzeug.

Unsere eigentliche Schwierigkeit liegt darin, daß unsere Kirchen gegenwärtig noch nicht wirklich reif sind für die Einheit. Das zeigt sich immer wieder, wenn Gespräche über die Einheit geführt werden. Es mag sein, daß einige führende Leute bereit sind, den großen Schritt zu wagen; aber die Menge der anderen ist

nicht bereit, den Preis dafür zu zahlen. Alle leben in der Angst, etwas Wesentliches zu verlieren und haben den unbestimmten Verdacht, daß sie — falls sie nicht aufpassen — sich fast über Nacht verwandelt finden: von Katholiken zu Protestanten, von Protestanten zu Katholiken, von Reformierten zu Lutheranern, von Lutheranern zu Reformierten. Und über allem steht die Furcht, daß eine große Überkirche entstehen wird, die alle Freiheit unterdrückt und eine langweilige Uniformität erzeugen wird. Somit besteht die Aufgabe der kommenden Jahrzehnte darin, unsere Kirchen „vereinigungsfähig" zu machen, sie aus ihrer Halbherzigkeit aufzurütteln und bereit zu machen, die Mittel der Einheit zu gebrauchen.

Wie werden Kirchen „vereinigungsfähig"? Im Grunde geht es wieder darum, jeder Kirche zu der Erkenntnis zu verhelfen, daß sie selbst die Kirche Christi ist und nicht in erster Linie die Kirche dieses oder jenes Landes bzw. dieser oder jener Denomination. Wir müssen in den Kirchen jenen zur Tat drängenden Sinn der Scham erwecken, der aus der Einsicht entsteht, daß es zwischen der von ihnen gelehrten Wahrheit und der Wirklichkeit ihres Lebens eine Kluft gibt, und das bezieht sich ganz besonders auf die Verkündigung der in Christus geschehenen Versöhnung gegenüber der Gespaltenheit in kirchliche Körperschaften. Das erste und unbedingt Notwendige liegt in dieser Bekehrung der Kirchen zu einem rechten Verständnis dessen, was die Kirche ist. Denn warum sollte jemand die volle Einheit, welche zum Leib Christi gehört, wünschen, wenn er nicht weiß, was der Leib Christi ist und daß die raison d'être auch seiner eigenen Kirche darin besteht, diese wunderbare Einheit zu bezeugen und beispielhaft darzustellen?

Wir müssen es in diesem Zusammenhang ganz deutlich machen, daß Einheit nicht Einförmigkeit bedeutet. Warum sollte sie auch? Zur Zeit des Neuen Testaments gab es in der Kirche wirklich Einheit; die verschiedenen Teile der Kirche pflegten volle Gemeinschaft miteinander. Aber welch eine erstaunliche Mannigfaltigkeit gab es gleichzeitig zwischen Petrus und Paulus und Jakobus; zwischen Jerusalem, Korinth und Rom! Wenn also unser Hauptvorbild zeigt, daß Einheit weder Uniformität noch Überkirche bedeutet, warum sollten wir dann einen psychologischen Komplex in bezug auf die Gefahren der Einheit entwickeln?

Wenn wir anfangen, Buße zu tun für die Sünde der Spaltung, die das Evangelium verdunkelt, werden wir auch Früchte der Buße hervorbringen wollen. Damit treten wir ein in den Kampf gegen die verschiedenen irrelevanten Faktoren, die uns voneinander trennen. Unter irrelevanten Faktoren verstehe ich alle diejenigen, die nicht verwurzelt sind in Überzeugungen, welche aus Gottes Offenbarung in Christus stammen. Mit anderen Worten: alle Erwägungen, die mit unseren sozialen, nationalen, rassischen, kulturellen, organisatorischen Neigungen und Vorurteilen zu tun haben. Denn nichts davon kann von Gewicht sein, wenn man uns klar sagt, daß es zum Wesen der Kirche gehört, eins zu sein.

Kirchen „vereinigungsfähig" zu machen bedeutet weiterhin, sie in den Stand zu setzen, auf andere Kirchen zu hören. Augenblicklich zeigt sich unsere Halbherzigkeit in der Einheitsfrage darin, daß wir unsere meiste Zeit damit zubringen, einander zu erzählen, was wir den anderen zu bieten haben. Wir vergessen, daß der Markt zusammenbricht, wenn jeder Angebote unterbreitet und niemand bereit ist zum Kaufen. Allzuoft gleichen wir der Kirche von Laodicea, die sagt: „Ich bin reich und habe gar satt und bedarf nichts". Der Herr rät uns, von ihm zu kaufen; und einer der Wege, auf dem wir kaufen können, geht über die Vermittlung anderer Kirchen. Denn zum Wesen des Leibes Christi gehört das Miteinanderteilen der Gnadengaben. „Das Auge kann nicht sagen zu der Hand: ich bedarf dein nicht", denn der Leib ist so gestaltet, daß die Glieder, wollen sie richtig funktionieren, voneinander abhängen. In den Dingen des Geistes brauchen wir Kirchen, die viel mehr bereit sind zu nehmen als zu geben, zu hören als zu reden, sich fragen zu lassen als anderen Fragen zu stellen.

Unsere Kirchen werden „vereinigungsfähig", wenn ihnen aufgeht, daß es eine Ganzheit des Glaubens gibt, die weit über alles hinausreicht, was sie in ihrem Leben tatsächlich verwirklicht haben, und daß diese Ganzheit nur werden kann, wenn — wie Epheser 4 es ausdrückt — der ganze Leib in Christus wächst und jedes Glied seinen Dienst recht erfüllt.

DAS ÖKUMENISCHE GEBET — EINE UNGELÖSTE AUFGABE

VON GÜNTER WIESKE

Im siebenten Kapitel der „Geschichte der Ökumenischen Bewegung" erklärt Ruth Rouse, die Hauptquelle der ökumenischen Bewegung sei „jene Bewegung des Gebetes, ohne die alles ökumenische Tun nutzlos, ja vielleicht gefährlich sein würde" (Band I, S. 476). Im gleichen Sinn äußerte sich im Sommer 1960 die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in St. Andrews. Sie beschließt ein paar praktische Schritte zur Förderung des ökumenischen Gebetes und erklärt: „Wir sind davon überzeugt, daß die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung ihre Grundlage im Gebet hat."

Wenn man jedoch einmal darauf achtet, wie viel bzw. wie wenig Zeit und Kraft und Nachdenken man in der ökumenischen Bewegung tatsächlich dieser „Grundlage" gewidmet hat, dann ist man geneigt zu fragen, ob diese Bewegung ihr Leben nicht weitgehend Gebeten zu verdanken hat, die außerhalb ihres Bereiches zu Gott gesandt werden: z. B. in der Evangelischen Allianz, in der Gebets-

oktav von Abbé Couturier, in den Weltgebetstagen der Studenten und Frauen sowie in den Gebeten der Konfessionen und Ortsgemeinden, die ja zum größten Teil geschichtlich früher sind. Was Prof. Skydsgaard kürzlich über die evangelisch-lutherische Theologie gesagt hat, das scheint auch für viel offizielle ökumenische Arbeit zuzutreffen: sie ist „oft gebetslos geworden."

Die folgenden Kapitel sollen ein paar unbekannte Tatsachen und Merkwürdigkeiten aus der Geschichte des ökumenischen Gebetes aufzeigen und mit der genannten Gebetslosigkeit in Zusammenhang bringen, dann aber auch in Kürze ein paar Folgerungen andeuten, die sich aus diesen Tatsachen wie aus dem letztjährigen Beschluß von Glauben und Kirchenverfassung ergeben. Wegen des umfangreichen Materials werden die jahrelangen Gespräche der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hier nicht herangezogen, die das ökumenische Gebet wahrscheinlich auf einer breiteren Ebene und mit größerer Gründlichkeit durchgenommen haben als irgendeine andere Stelle und die dann zum Beschluß einer Rückverlegung der ökumenischen Gebetswoche auf den ursprünglichen Termin, d. h. auf die Woche vor Pfingsten geführt haben (vgl. jedoch den Anhang!).

Die tatsächliche Rolle von Glauben und Kirchenverfassung

Die Geschichte der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist von den ersten Vorbesprechungen an, die von der Protestantischen Bischöflichen Kirche in den USA im Anschluß an Edinburgh (1910) begonnen wurden, in einer ununterbrochenen Reihe von offiziellen Protokollen und Kleinschriften festgehalten worden (Anm. 1).

Schon 1912 veröffentlichte die sog. Joint Commission dieser Kirche eine offizielle Erklärung, die die geplante Weltkonferenz für Fragen von Glauben und Kirchenverfassung ins Auge faßt. Darin heißt es: „Das vornehmste Ziel dieses Schreibens besteht darin, alle Christen dazu aufzurufen, für das Gelingen der hier vorgeschlagenen, schwierigen Aufgabe zu beten. Wir wagen es, darum zu bitten, daß diese Fürbitte wenigstens an jedem ersten Sonntag des Monats geschieht" (Anm. 2). Es folgen einige formulierte Gebete mit dem verständnisvollen Zusatz: „Ob diese Gebete benutzt werden oder nicht, ist unbedeutend. Das einzige und unbedingt Notwendige ist jedoch, daß wir alle — jeder auf die Art, die ihn dem Thron Gottes am nächsten bringt — unsere Herzen in glühendem und anhaltendem Gebet vor Gott ausschütten, damit das Volk Christi sich wieder eine" (S. 7 f.). Und nachdem das Ziel der Einheit in sehr knappen Worten dargestellt worden ist, heißt es zum Schluß: „Brüder in Christus, wir haben Euch unsere Herzen offenbart und bitten noch einmal um die machtvolle Unterstützung durch Eure Gebete . . ." (S. 17). Diese Sprache und die Erkenntnis, daß ökumenisch ohne Gebet überhaupt nichts zu erreichen ist, findet sich in den Jahren bis zur ersten offiziellen Vorkonferenz immer wieder.

So erschien z. B. im Jahr 1913 ein kleines Heft von 32 Seiten über „Gebet und Einheit — von einem Laien" (Anm. 3). Eine derartige Sonderveröffentlichung über das Beten ist in der bisherigen Geschichte von Glauben und Kirchenverfassung wohl einmalig geblieben. Wenn man die Arbeit des vorläufigen Ausschusses bis 1920 prüft, dann fällt auf, daß diese Männer die Aufgabe der Kircheneinigung als derart schwierig und belastend empfanden, daß sie in ihrer Hilflosigkeit nicht anders konnten als sich ganz und gar auf Gott zu verlassen, bei dem alle Dinge möglich sind, und zu beten. Man verstand das Problem der Einheit viel klarer als ein geistliches, und nicht so sehr als ein intellektuelles oder dogmatisches: „Laßt uns für die Sichtbarmachung der Einheit beten", so schrieb der Bischof von Chicago 1913 in einem anderen Dokument dieser Reihe (Anm. 4). „Christus hat für sie gebetet. Auch wir müssen dies tun. Es ist leicht, über Einheit zu reden. Noch leichter ist es, hurra zu schreien und Beifall zu klatschen, wenn andere darüber reden. Aber wir müssen über das Stadium des Redens hinauskommen in ein Stadium des Betens und des Handelns . . .", und dann vertieft er seinen Appell durch den Hinweis auf Jesu Wort an die kraftlosen Jünger: „Der Geist des Separatismus ist von der Art, daß er durch nichts anderes aus der Kirche ausgetrieben werden kann — als durch Gebet" (a. a. O., S. 44).

Mußten die 1920 in Lausanne versammelten Kirchenvertreter auf dem Hintergrund dieser ökumenischen Hilflosigkeit nicht geradezu zu einer Woche des Gebets für die Einheit gedrängt werden? Merkwürdigerweise war der tatsächliche Lauf der Dinge aber nicht ganz so, wie es nach der knappen Bemerkung von Ruth Rouse (Anm. 5) scheinen könnte. Denn nicht die gesamte Vorkonferenz war das Gremium, in dem über das Gebet gesprochen wurde, sondern nur der am 19. und 20. August 1920 im Anschluß an die Konferenz zusammentretende Fortsetzungsausschuß. Erst er beschließt, offenbar in dem Bewußtsein, daß das Beten schon auf dieser Konferenz zu kurz gekommen ist, „einen Aufruf zu einer besonderen Gebetswoche für die Einheit der Kirche zu erlassen, die mit dem Pfingstsonntag — nach westlichem Kalender — abschließen soll". Damit ist die Geburtsstunde der besonderen ökumenischen Gebetswoche (später Gebetsoktav) gegeben, der 20. August 1920. Weiterhin wird berichtet von einem Wunsch, nach dem man den Stil der theologischen Konferenz offenbar mit dem einer geistlichen Retraite verbinden wollte: „Es war die Meinung der Versammelten, auf der nächsten Sitzung des Fortsetzungsausschusses Gelegenheit für häufige (frequent) Unterbrechungen zum gemeinsamen Gebet zu geben" (Anm. 6).

Ähnliche Entschließungen sollten in den nächsten 40 Jahren zu einer Art „ökumenischen Kehrreims" werden, an die man sich — weil man sonst keine Zeit hatte — immer wieder nur nebenbei erinnerte. Im übrigen wurde weiter diskutiert, konferiert und gesagt, man wolle sich bessern; dann veröffentlichte man seinen Vorsatz in Form eines Aufrufes und überließ es anderen, ihn zu

realisieren. So wenigstens sieht es aus, wenn man die Zeit nach 1920 untersucht. Die Ökumene und sogar Glauben und Kirchenverfassung werden – entgegen ihrem besseren Wollen – gebetslos, was natürlich keinen unmittelbaren Rückschluß auf das persönliche Gebetsleben der ökumenisch Verantwortlichen erlaubt.

Daß dies kein bloß subjektiver Eindruck ist und daß das ökumenische Gebet andererseits keine Selbstverständlichkeit war, die man eben deshalb nicht mehr zu erwähnen brauchte, bestätigen die beiden folgenden Beobachtungen: In der „Geschichte der Ökumenischen Bewegung" findet sich ein umfangreiches Kapitel über die Geschichte von Glauben und Kirchenverfassung und ihre „Errungenschaften" (Anm. 7). Wenn das Gebet zur Zeit der Abfassung dieses Kapitels im ökumenischen Denken oder in der Wirklichkeit irgendeinen wichtigen Platz eingenommen hätte – von „Grundlage der Arbeit" ganz zu schweigen! –, dann wäre sie dem Verfasser, T. Tatlow, ganz sicher als berichtenswert erschienen. Aber sie erscheint mit keinem Wort! Das gemeinsame Gebet existierte eben großenteils nur in Beschlüssen und Protokollen. Und selbst an diese hat Tatlow sich nicht erinnert. Hatte er doch selbst zu der Sektion gehört, die 1937 in Edinburgh über das ökumenische Gebet sprach und einen neuen Beschluß vorlegte.

Diese Konferenz ist für das ökumenische Gebet derart aufschlußreich, daß darüber etwas ausführlicher berichtet werden muß.

Zunächst ist festzustellen, daß die Liste der für Edinburgh vorgeschlagenen Diskussionsgegenstände das ökumenische Gebet nicht nennt. Trotzdem kam es ins Gespräch: Sektion IV hatte über „die Einheit der Kirche in Leben und Gottesdienst" zu beraten. Ein Unterausschuß erhielt den Auftrag, praktische Schritte zur Förderung der Einheit zu untersuchen. Siebzehn Punkte wurden aufgestellt; der fünfte trug die Überschrift „Ein Gebets t a g". Man schlug vor, nach dem Vorbild einiger Länder einen besonderen Tag der Fürbitte für die ökumenische Bewegung einzurichten (Anm. 8). Dieser Vorschlag wurde in der ersten Lesung des Berichtes von Pastor Gounelle vor dem Plenum unterstützt. Bei der dritten Lesung fügte er selbst noch hinzu, ob man nicht eine ganze Gebets w o c h e beschließen sollte. Jetzt endlich griff der Sekretär, Canon Hodgson, ein und erklärte, daß man eine derartige Gebetswoche ja schon lange habe. Er bat darum, den genannten Punkt in diesem Sinne abändern zu dürfen (Anm. 9). Dem wurde stattgegeben.

Dieses Ereignis läßt nicht den geringsten Zweifel daran, daß die von Glauben und Kirchenverfassung 17 Jahre früher eingeführte Gebetswoche selbst den tragenden Männern dieser Bewegung unbekannt war. Sonst wäre es unverständlich, wie eine Kommission, die insgesamt aus mehr als hundert Personen bestand, im Plenum noch 1937 einen ökumenischen Gebets t a g vorschlagen konnte, und der Sekretär selbst erst in der dritten öffentlichen Lesung den Anachronismus bemerkt!

Man möchte fragen: Wie kam es, daß die Bedeutung des ökumenischen Gebets in der inoffiziellen Zeit von 1910 bis 1920 offensichtlich viel besser verstanden wurde als nachher? Stehen wirklich theologische Gründe dahinter? Aber warum sind sie dann nicht ausgesprochen und geklärt worden — auf dem bewußt gepflegten Weg der „Konferenz"? Oder muß man die Ursachen für die Unfähigkeit zum gemeinsamen Gebet mehr im Psychologischen suchen? — Eins wenigstens läßt sich nicht leugnen: Die ökumenische Bewegung, deren biblische Wurzel in einem Gebet liegt, hat zu wenig gebetet. Auch in der Ökumene gibt es eben jene im Bereich der Evangelisation viel kritisierten „Entscheidungen", die ohne Nachwirkung bleiben — nur wurden die Entscheidungen hier von Kirchenführern und Theologen getroffen! (Anm. 10). Ökumene im Gebet, das scheint genauso schwer zu sein wie Ökumene zu Hause.

Wie kam es zur Verlegung der ökumenischen Gebetswoche auf den Januar?

Der ursprüngliche Termin der Gebetswoche von Glauben und Kirchenverfassung war offenbar vom Kirchenjahr bestimmt: Das Pfingstfest, das Fest des Heiligen Geistes, eignete sich besonders als Abschluß einer Gebetszeit, in der man an die Einheit der Gemeinde Jesu dachte (Anm. 11).

Natürlich war es den leitenden Männern in „Glauben und Kirchenverfassung" bekannt, daß es daneben noch zwei andere längere Gebetszeiten unter dem Gesichtspunkt der Einheit gab, nämlich die erste volle Januarwoche als Gebetszeit der Evangelischen Allianz und die römisch-katholische Oktav vom 18. bis 25. Januar. Gerade weil dies vorausgesetzt werden darf (siehe unten!), können es manche Kreise bis heute nicht recht verstehen, warum man sich so schnell mit dieser letztgenannten Zeit vereinigte. Hatte Glauben und Kirchenverfassung keine Verbindung zur Evangelischen Allianz? Warum nicht? Wäre eine ökumenische Organisation nicht verpflichtet, ihrem Ziel zuliebe möglichst breite Kontakte zu suchen, auch mit Leuten, die theologisch und ihrer Frömmigkeit nach anders sind? Kurz, was hat Glauben und Kirchenverfassung dazu bewogen, ihre Gebetswoche mit der der römischen Katholiken zu vereinigen und nicht mit der anderer Protestanten, die ja z u n ä c h s t doch näher stehen mußten? (vgl. jedoch Beschluß weiter unten!)

Auf der Weltkonferenz in Edinburgh hatte es nicht das geringste Anzeichen dafür gegeben, daß man die ökumenische Gebetswoche zu verlegen beabsichtigte. Sie stand ja ohnehin arg in der Nebenbetonung! Auch im August 1939, als sich der Fortsetzungsausschuß von Glauben und Kirchenverfassung zu seiner letzten turnusmäßigen Sitzung vor dem Krieg traf, wurde über die Terminfrage ebensowenig gesprochen wie über das gemeinsame Gebet als solches. Die Liste der

Beschlüsse enthält darum auch keinen Auftrag, der den Sekretär ermächtigt, die Verlegung der Gebetswoche zu untersuchen. Und doch erscheint im November 1941 im Bericht des Sekretärs neben neun anderen Punkten folgender Beschluß:

„5. Die jährliche Gebetswoche für die Einheit der Kirche und für die Bewegung von Glauben und Kirchenverfassung soll in Zukunft im Januar durchgeführt werden, und zwar wo möglich, vom 18. bis 25. Januar; denn dies ist die Woche, die außerhalb der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung weitgehend als Gebetszeit für die Einheit der Christenheit gehalten wird. Wo sich dies jedoch nicht einrichten läßt, soll sie in der ersten Januarwoche durchgeführt werden, da diese Woche als allgemeine Gebetswoche der Evangelischen Weltallianz gilt" (Anm. 12).

Was hat sich zwischen der Sitzung vom August 1939 und dieser Erklärung ereignet? Was hat Canon Hodgson als Begründung für seinen Entschluß anzugeben?

Ein Zwischenglied findet sich im Ökumenischen Pressedienst vom April 1940, in dem die Gebetswoche noch für die Woche vor Pfingsten angesetzt wird. Diese Meldung enthält neben einigen Gebetshinweisen folgenden Zusatz: „Der Exekutivausschuß der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung prüft z. Zt., ob es anbetracht des Interesses, das viele Kirchen für die im Januar abgehaltene Gebetswoche (wieder weist der Singular auf die röm.-kath. Oktav hin!) zeigen, wünschenswert ist, die eigene Gebetswoche zur gleichen Zeit durchzuführen oder wie bisher in der Pfingstzeit" (Anm. 13).

Eine kleine Gruppe von Männern hat demnach per Korrespondenz die Frage der Terminverlegung besprochen. Ein mündliches Gespräch und ein wirklicher Austausch über Gründe und Gegengründe konnten 1940 und 1941 nicht mehr stattfinden, so daß schon von daher die Grundlage für einen so wichtigen Entschluß recht schmal war. Nach Hodgsons eigenen Worten ist es nur durch die überraschende Entwicklung der Couturier-Woche — die heute wie damals eine römisch-katholische Gebetszeit ist — zu der Frage einer Terminverlegung gekommen (Anm. 14).

Offenbar hat man dann doch von einigen Seiten gefragt, warum die Gebetswoche von Glauben und Kirchenverfassung, falls eine Verlegung nötig oder geraten sei, nicht mit der Allianzgebetszeit zusammengelegt würde. Hodgson erwiderte im Dezember 1941: „(1) Unserer Arbeit geht es besonders um die Einheit, und (2) wir haben zum Ziel, alle Kirchen zu umfassen, die katholischen und die orthodoxen ebenso wie die protestantischen" (Anm. 15).

Es ging also zunächst um einen Schritt in Richtung auf umfassendere Einheitlichkeit. Offenbar wurden dieselben kirchlichen Kreise von Lyon wie von Genf aus gebeten, sich an den von ihnen propagierten Gebetswochen zu beteiligen. Da-

durch entstanden Verwirrung und Unsicherheit. Je besser die Handreichungen Couturiers und seine Werbung waren, desto mehr mußten sie bei denen eine positive Aufnahme finden, die mit dem Genfer Angebot unzufrieden waren. Couturiers Woche wuchs rasch, die von Glauben und Kirchenverfassung nicht.

Eine Partnerschaft mit der Evangelischen Allianz kam nicht in Frage, weil man Kirchen und nicht einzelne Christen zusammenführen wollte. War diese Begründung ausreichend? Ich meine nicht. Denn (a) war die Evangelische Allianz die erste überkonfessionelle Organisation, die sich unter das Gebetswort „ut omnes unum sint" stellte; (b) es gab und gibt in Glauben und Kirchenverfassung bzw. im Ökumenischen Rat eine Reihe von Kirchen und besonders Freikirchen, die seit Jahrzehnten in ihren Gemeinden die Allianzarbeit unterstützt haben, was von einem ökumenischen Gremium auch gegen ein stärkeres „kirchliches" Denken ernst zu nehmen wäre. (c) Die in der Allianz geübte Betonung des einzelnen Christen und der Ortsgemeinde hätte schon damals ein gesundes Gegengewicht zu dem faktisch oft unverbindlichen institutionellen Denken bilden können. (d) Dazu gehört, daß das Gebet letztlich nicht eine Sache der „Kirchen" ist, sondern der Beter, der Einzelnen und der „Christen an einem Ort" — was erst neuerdings in der ökumenischen Arbeit mehr in den Vordergrund tritt.

Darf man das Urteil über die Verlegung der ökumenischen Gebetswoche vorsichtig dahingehend zusammenfassen, daß sie

1. die in Glauben und Kirchenverfassung herrschenden „kirchlichen" Stimmen wesentlich stärker berücksichtigte als die „evangelikalen";
2. daß man die Spannungen, die sich aus diesem Beschluß ergeben würden, nicht klar gesehen hat, so daß das Terminproblem bei den folgenden Gesprächen über gemeinsames Beten fast alles andere absorbiert hat;
3. daß der Zeitpunkt der Verlegung außerordentlich unglücklich gewählt war, weil kein gründliches Gespräch über Wesentliches und Akzidentielles stattfinden konnte (Anm. 16 a und b)?

Die Entwicklung der ökumenischen Gebetswoche nach 1945

Mit dem Beschluß der Exekutive von Glauben und Kirchenverfassung war vorläufig nicht viel gewonnen. Zunächst gab es ja keinerlei Möglichkeit, seine Richtigkeit zu prüfen. Das mußte normaleren Zeiten vorbehalten bleiben. Richtig konnte diese Terminverlegung nur dann sein, wenn die Mitgliedskirchen des im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rates sie in großer Mehrheit bejahen und praktizieren würden.

Von den zahlreichen Quellen der Jahre 1946—1960 können hier nur sehr wenige ausgewertet werden, die charakteristisch sind für die Gesamtentwicklung oder neue Ansätze und Gesichtspunkte zeigen:

Im Februar 1946 kommt der Vorläufige Ausschuß des im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rates in Genf zusammen. Das Protokoll berichtet unter Punkt XXIII von dem Gespräch über einen ökumenischen Gebetstag. Es lag eine Eingabe vor, in der die wichtigsten Gebetszeiten für die Einheit aufgezählt waren — ohne die Faith and Order-Woche! Erst in der Diskussion erwähnt und erläutert O. Tomkins diese Gebetszeit. Als Ursprung für die Oktav vom 18.—25. Januar wird fälschlich Couturier angegeben, nicht die viel ältere Initiative von Anglikanern und römischen Katholiken aus den Jahren 1907—1909 (Anm. 17).

O. Tomkins schlägt vor, die Träger der verschiedenen Gebetszeiten zu einer gemeinsamen Konferenz einzuladen; Hodgson wünscht außerdem einen allgemeinen Gebetstag am Festtag des heiligen Paulus, bis die Frage einer größeren Gebetszeit entschieden ist. Die Sache wird an den „Stab" zurückgegeben mit dem Hinweis, die genannten Vorschläge ernsthaft zu prüfen. Ein Jahr später schlägt O. Tomkins vor, die Frage eines allgemeinen Gebetstages der ersten Vollversammlung vorzulegen, da bisher die Aussichten für ein Zusammenlegen der Gebetszeiten „nicht ermutigend" seien (Anm. 18). Das gesamte „Ergebnis" lautet schlicht: Zur Prüfung an den Verwaltungsausschuß weitergeleitet.

Bis 1954 schweigt der Zentralausschuß zu dieser Frage. Dann wirft O. Tomkins erneut die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebetstages (!) auf. Die Sache wird dem Exekutivausschuß übertragen. Weiter kommt man auch jetzt nicht.

Das Dilemma erreicht seinen Höhepunkt im folgenden Jahr. In einem Bericht über die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung fragt R. Nelson: „Wer könnte gegen das Beten sein? Aber beten wir wirklich . . . ?" und er drängt, ob es denn nicht endlich möglich wäre, eine gemeinsame Gebetszeit zu finden: „Obgleich verschiedene Bemühungen, in die vom Glauben getragene Praxis des Gebetes um die Einheit der Christen Ordnung zu bringen, fehlgeschlagen sind, glauben wir doch, daß der Ökumenische Rat einen Weg finden kann, die Spannungen der Termine, Gebetsanliegen und Trägerkreise zu überwinden, so daß er nur eine große ökumenische Gebetszeit hält vor dem, der ein Gott der Ordnung und nicht der Unordnung ist" (Anm. 19). Ergänzend wird der Zentralausschuß davon unterrichtet, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung für die Januar-Oktav sei, der Arbeitsausschuß von Glauben und Kirchenverfassung dagegen die Pfingstwoche unterstütze.

Der Zentralausschuß antwortet auf diese innere Unklarheit von Faith and Order damit, daß er weder in diesem Jahr noch in den folgenden Jahren die erbetene klärende Hilfe gibt. In Glauben und Kirchenverfassung möchte man die Verantwortung und Hilflosigkeit gern mit anderen teilen, aber niemand hört ernsthaft darauf.

Zweifellos ist diese ständige, sich an Termindiskussionen oberflächlich abreagierende Unsicherheit über das ökumenische Beten die Hauptursache für das,

was wir die Gebetslosigkeit in der Ökumene genannt haben. Dahinter aber steht eine letzte nicht eingesehene Paradoxie, die wir zwecks klarer Diagnose einmal scharf formulieren wollen: Man will sich die Einheit, die man von Christus erwartet, eben doch nicht von ihm schenken lassen, sondern selbst machen. Und weil man die eigene Arbeit so ungeheuer wichtig nimmt und Gott so gering einschätzt, hat man keine Zeit zum Beten und spürt keine Verpflichtung, alle subjektiven und objektiven Hindernisse zu überwinden, damit endlich Gott handeln kann.

Die Fragen, die von der Gebetslosigkeit her — auf Denken und Praxis bezogen — an die Vertreter der Ökumene von einigen Seiten gestellt werden, lauten letztlich so: Warum laßt Ihr es zu, daß Euch Jahrzehnte hindurch alle möglichen nichttheologischen Faktoren vom Beten abhalten — der angebliche Zeitmangel, die Terminfrage, der fremde Gebetsstil, die psychologische Scheu? Wird hier nicht ein grundlegender Verstehensmangel für das Wesen des Gebets und damit für die Wirklichkeit des Auferstandenen und des Heiligen Geistes offenbar?

Sicher ist es nicht zufällig, daß der Vorschlag Dr. Skoglunds vor dem Arbeitsausschuß von Glauben und Kirchenverfassung im Jahre 1958, in der „Ecumenical Review" einen Artikel über die ökumenische Gebetswoche zu veröffentlichen, nicht zu einem Beschluß gemacht wurde. Hat doch weder die „Ökumenische Rundschau" noch „The Ecumenical Review" seit ihrem Bestehen jemals eine Arbeit über das gemeinsame Beten gebracht. Aber „die Grundlage der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung ist das Gebet"...

Erkenntnis verpflichtet. Es wäre daher zu begrüßen, wenn die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und mit ihr die ganze ökumenische Gemeinschaft in drei Punkten weiterkäme:

1. Der Versuch einer terminlichen Vereinheitlichung des Gebetes von 178 Mitgliedskirchen in verschiedenen Hemisphären und mit sehr verschiedenen christlichen Nachbarn wird vorerst ruhen gelassen. Die Aufmerksamkeit wird stattdessen auf das Warum, Was und Wie des gemeinsamen Betens, d. h. auf eine biblisch-thologische Erfassung gerichtet (Anm. 20).

2. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung setzt einen Studienausschuß ein, der das 1953 liegengebliebene Thema des „spiritual life" erneut aufnimmt und grundsätzlich darüber arbeitet, welche Bedeutung das geistliche Leben neben der theologischen Diskussion und der Zusammenarbeit für die ökumenische Bewegung hat (Anm. 21).

3. Auf weltweiter, regionaler und lokaler Ebene wird ernsthaft versucht, die „Stile" des gemeinsamen geistlichen Lebens und des theologischen Gesprächs

miteinander zu verbinden und bei allen Zusammenkünften ausreichend Zeit für Gebet und Stille einzuplanen.

Man sollte jedenfalls einmal darüber nachdenken, ob das, was von den Befürwortern des ökumenischen Gebetes (Anm. 22) des öfteren betont wurde, nicht wirklich so ist: Kirchenspaltungen gehören zu der Art, die nur ausfährt „durch Fasten und Beten" (Matth. 17, 21).

Anhang: Die ökumenische Berechtigung der jüngsten Entwicklung in Deutschland

Die kirchliche Entwicklung in Deutschland ist gegenüber vielen anderen Ländern dadurch gekennzeichnet, daß hier neben den Landes- und Freikirchen, neben den sogenannten „Werken" und der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen eine für das zwischenkirchliche Leben beachtenswerte Allianzarbeit besteht. Sie ist augenblicklich vor allem an drei Stellen ökumenisch interessant: als Träger der größten evangelistischen Unternehmungen in Deutschland; als „Ort", an dem in zunehmendem Maße gemeinsame Abendmahlsfeiern von Lutheranern, Reformierten, Unierten, Methodisten, Baptisten und anderen Freikirchlern stattfinden, und als Veranstalter der ältesten und bisher verbreitetsten zwischenkirchlichen Gebetszeit.

Ein ökumenisches Gespräch, das sich ernsthaft als ökumenisch verstanden wissen möchte, kann hier nicht ohne die Evangelische Allianz stattfinden. Es muß diesen Partner und seine in Frei- und Landeskirchen immer stärker geübte Gebetswoche berücksichtigen. Ohne diese Rücksicht würde die ökumenische Gebetswoche zu einer Art Fahne für eine neue Konfession, die wiederum meint, Andersartiges auf dem Wege der Macht einfach überrennen zu dürfen. Es ist in diesem Zusammenhang sicher von Interesse, darauf hinzuweisen, daß gerade Père Michalon, der Nachfolger Couturiers, auf einer Konsultation über das gemeinsame Beten im Februar 1960 gesagt hat, daß die Terminfrage nicht das Primäre sei und deshalb regional verschiedene Lösungen — im Interesse des Gebetes selbst — möglich seien.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hat sich vor 10 Jahren, und zwar genau am 9. Januar 1951, zum ersten Mal über diese Frage unterhalten und damals vorgeschlagen, die ökumenische Gebetswoche auf den Termin der Allianzwoche zu verlegen. Außerdem sollte unter dem Methodistenbischof Dr. Sommer ein Ausschuß gebildet werden, der mit den Vertretern der Evangelischen Allianz über eine Zusammenarbeit beraten sollte.

Diese Beschlüsse haben sich nicht durchgesetzt. Die Protokolle der nächsten Jahre enthalten keine Angaben über Weiterentwicklung und Ergebnisse.

Im Januar 1953 wird den Mitgliedskirchen empfohlen, die „weithin Übung gewordene Gebetswoche für die Einheit" in derselben Zeit wie die Allianzwoche

durchzuführen, wo immer diese begangen wird. Im Oktober 1954 wird der Termin für das nächste Jahr ganz den Kirchen überlassen, aber später solle eine unabhängige ökumenische Gebetswoche ins Auge gefaßt werden. Ein Jahr danach schlägt D. W. Menn auf Grund einer Genfer Empfehlung die Oktav vom 18.–25. Januar vor, die z. B. 1956 mit etwa 700 vervielfältigten Handreichungen unterstützt wird. Erst von 1957 an gibt es hier gedruckte Handreichungen, von denen 1960 ca. 12 000 Exemplare an deutsche Kirchen verteilt wurden — gegenüber ca. 60 000 Handreichungen der Evangelischen Allianz.

Als die Ökumenische Centrale durch eine schriftliche Umfrage und auf Arbeitstagungen versuchte, ein tatsächliches Bild über die Verbreitung der ökumenischen Gebetswoche zu gewinnen, stellte sich heraus, daß bis 1959 einschließlich ein außerordentlich kleiner Kreis die Gebetsoktav vom 18.–25. Januar beging. Die Gründe lagen nicht nur am Formular, sondern vor allem an zwei Tatbeständen: Erstens, an der fehlenden Ökumene zu Hause bis hin zu den einfachsten Informationen; zweitens, an der Nähe der Allianzgebetswoche.

Die Gespräche, die 1958–1960 in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland über diese Frage geführt wurden, zogen diese Punkte von vornherein in Betracht und bemühten sich, auf dreierlei Weise Abhilfe zu schaffen:

1. Der von Bischof D. Stählin für 1959 nach Genf gesandte Entwurf einer Handreichung wurde in einer längeren, ökumenisch repräsentativen Sitzung in allen Einzelheiten durchgearbeitet, wobei das Ziel war, diese Handreichung und ihr Thema für einen möglichst großen Kreis verständlich und annehmbar zu machen. Damit konnte auf doppelte Weise der Einwand gegen den „angelsächsischen Stil" der Formulare entkräftet werden.
2. Es fanden eine Reihe von Gesprächen mit Vertretern der Evangelischen Allianz statt, um sorgfältig zu analysieren, wie sich dieser und jener Schritt in den verschiedenen Kreisen auswirken würde.
3. Die Terminfrage wurde allgemein — gegenüber der Notwendigkeit und den Fragen des Was und Wie des Betens — als zweitrangig angesehen, und zwar in Übereinstimmung mit der Erklärung der Konsultation über das Gebet für die Einheit, die im Februar 1960 in Bossey durchgeführt wurde (Anm. 23).

Das Ergebnis vom Juli 1960 bestand dann darin, daß den Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland empfohlen wurde, die Gebetswoche für die Einheit der Christen von 1961 an wieder an ihrem ursprünglichen Termin zu halten, nämlich in der Woche, die mit dem Sonntag Exaudi beginnt (Anm. 24). Damit ist in manchen Kirchen und Gemeinden endlich eine Basis für eine intensivere Förderung des gemeinsamen Gebetes gegeben, was bisher aus Rücksicht auf die an der Allianzwoche beteiligten Pfarrer und Gemeinden — mit Recht — unterlassen worden ist.

Somit wird die ökumenische Gebetswoche für die Einheit der Christen im Jahre 1961 vom 14.—21. Mai begangen werden. Augenblicklich betrifft diese Regelung vor allem Deutschland und Australien, aber es ist durchaus möglich, daß sich im Verlauf der Jahre zwei feste ökumenische Gebetszeiten herausbilden, so daß am Jahresanfang und um die Jahresmitte für die Einheit der Christen in der Welt gebetet wird. Das könnte von der Sache her letztlich hilfreicher sein, als wenn sich die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates nur einmal im Jahr in dieser Weise zu ihrem betenden Herrn stellen.

Anmerkungen

1: Faith and Order pamphlets, Serie 1 (Nr. 1—103) bis 1948; Serie 2 (bis Nr. 27) läuft. Die meisten Nummern nur englisch.
2: Pamphlet Nr. 14 „An Official Statement of the Protestant Episcopal Church in the USA".
3: Pamphlet Nr. 15.
4: Pamphlet Nr. 20 „The Manifestation of Unity".
5: Rouse/Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, S. 482; dort heißt es irreführend: „Die vorbereitende Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die 1920 in Genf tagte, beschloß, zu einer besonderen Gebetswoche für die Einheit der Kirche ... aufzurufen".
6: Pamphlet Nr. 33, Report of the Preliminary Meeting at Geneva, Switzerland, S. 89.
7: Rouse/Neill II, S. 45—51.
8: Hodgson, Das Glaubensgespräch der Kirchen ... Edinburgh 1937, Zürich 1940. Der erste Vorschlag steht auf S. 188, die endgültige Fassung S. 332.
9: Pastor Gounelles Vorschläge a. a. O., S. 203 und 283. Er war in Edinburgh der einzige, der die Frage des gemeinsamen Gebets vorantrieb.
10: Unter denen, die zu Sektion IV gehörten und den Bericht ihres Unterausschusses D entgegennahmen und dem Plenum vorlegten, waren immerhin folgende mit „Glauben und Kirchenverfassung" vertraute Männer: der anglikanische Bischof von Lichfield, Dr. Aubrey, Vorsitzender der Sektion, Canon Tatlow, Dr. H. P. Douglass, Dean Brilioth, N. Karlström, N. Ehrenström, Prof. Siegmund-Schultze, Dr. J. R. Mott, S. Bulgakow, Prof. Zander, W. Paton und eine ganze weitere Liste berühmter Leute. Sie alle machten 1937, d. h. 17 Jahre nach Einführung der Gebetswoche von Glauben und Kirchenverfassung keinen Einwand zu dem Vorschlag, wenigstens einen Tag im Jahr für das ökumenische Gebet zu bestimmen.
11: Übrigens wurde auch die von der Una Sancta gepflegte Gebetsnovene vor Pfingsten von Dr. M. J. Metzger dort als besonders glücklich empfunden.
12: Pamphlet Nr. 96, Secretary's Report for the Period August, 1939 — October, 1941, S. 21—22.
13: Zitiert nach der englischen Ausgabe des Ökumenischen Pressedienstes Nr. 14, vom April 1940; der deutsche Text ist kürzer.
14: Ökumenischer Pressedienst Nr. 44 vom Dezember 1941.
15: ibidem.
16: a) Canon Hodgson schreibt am 14. Nov. 1960 in einem Brief an den Verfasser, daß der Beschluß des Exekutivausschusses in Übereinstimmung mit einer Ermächtigung durch den Fortsetzungsausschuß von Edinburgh 1937 gefaßt wurde. Darin heißt es: „13. Daß die nächste Zusammenkunft des Fortsetzungsausschusses nach Möglichkeit

im Sommer 1941 stattfinden soll, und daß der Exekutivausschuß autorisiert wird, für den Fortsetzungsausschuß zu handeln, wo immer dies vor der nächsten Sitzung des Fortsetzungsausschusses erforderlich ist", Pamphlet 92, S. 76. Außerdem habe er doch einen recht umfangreichen Schriftverkehr über diese Frage geführt. b) die Folgen dieser Übereilung mußten die ökumenischen Gremien, wie Glauben und Kirchenverfassung selbst, der Zentralausschuß und in Deutschland die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen während der nächsten 15—18 Jahre tragen. Sie haben u. a. dazu geführt, daß die ökumenische Gebetswoche heute wenigstens zu drei verschiedenen Zeiten begangen wird; in der ersten Januarwoche zusammen mit der Evangelischen Allianz (z. B. in der CSR), in der Oktav vom 18.—25. Januar oder in der Woche vor Pfingsten (z. B. in Australien).

17: Vgl. Rouse/Neill I, S. 480 f.

18: The World Council of Churches — Its Process of Formation — Minutes and reports of the meeting of the Provisional Committee, Genf 1946, S. 66—67; und Minutes desselben Gremiums von 1947, S. 41—42.

19: Minutes of the Central Committee, 1955, S. 35—36. Außer diesem Protokoll sind besonders aufschlußreich für die ungeheure Verwirrung auf dem Gebiet des gemeinsamen Betens Faith and Order Pamphlet Nr. 21 der neuen Serie (1954); weiterhin Pamphlet Nr. 22 (1955), Nr. 23 (1956), Nr. 25 (1957) und Nr. 26 (1958).
Im Februar 1955 verschickt L. R. Nelson ein vervielfältigtes Memorandum zur Terminfrage, in dem er nach einer kurzen, sachlichen Darstellung der verschiedenen Gebetszeiten und des bisherigen Gesprächsverlaufes die Oktav von Exaudi bis Pfingstsonntag als einheitliche ökumenische Gebetszeit vorschlägt. Darin möchte er auch den amerikanischen World Communion Day eingeschlossen wissen. Als Gebetsanliegen nennt Nelson „die christliche Einheit, die Sendung der Kirche und den Weltfrieden". S. M. Cavert schlägt aus der amerikanischen Perspektive heraus in seiner Antwort einen Gebetszyklus für das ganze Jahr vor; O. S. Tomkins möchte, daß sich die Januar-Oktav ungestört entwickelt, während R. S. Bilheimer die Pfingstzeit unterstützt, in die er sogar noch den Weltgebetstag der Frauen einbeziehen möchte. Die Meinungsverschiedenheiten bestehen also überall.

20: Das fordert 1956 schon Nelson. Pamphlet Nr. 23, S. 12.

21: 1951 wurde eine Arbeit veröffentlicht unter dem Titel „An Approach to the Work of Reunion through Common Devotional Understanding" von G. Shaw und E. Hayman, in „Ways of Worship", London 1951. Bis 1953 ist dieser Gegenstand des „spiritual life" aus der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung anscheinend wieder verschwunden.

22: Pamphlet Nr. 23, S. 12.

23: Wir freuen uns über das andauernde Wachstum des Aufrufes zum gemeinsamen Gebet, das in der ganzen Welt in der Allianzgebetswoche und in der Gebetswoche für die Einheit der Christen am Anfang jedes Jahres sichtbar wird. Wir sehen auch, daß die rasche Ausbreitung dieser beiden Wochen zu Spannungen in bezug auf das Treueverhältnis und den Zweck führt; das gilt für die Ortsgemeinde, aber noch häufiger für den Bereich einer Landes- oder Freikirche. Wir würden es deshalb begrüßen, wenn die verantwortlichen Organisatoren dieser bedeutungsvollen Wochen zu einer gemeinsamen Haltung gelangten. Dadurch könnte der Inhalt ihrer Gebetsvorschläge sich in jedem Jahr gegenseitig ergänzen, und der Wert beider Wochen würde damit erhöht.

24: Wir rechnen jetzt grundsätzlich mit einer Gebetsoktav, damit die Handreichung von Glauben und Kirchenverfassung auch in Deutschland gültig bleibt.

DOKUMENTE UND BERICHTE

Revidierter Bericht der Kommission über „CHRISTLICHES ZEUGNIS, PROSELYTISMUS UND GLAUBENSFREIHEIT"

(vom Zentralausschuß gebilligt zur Weiterleitung an die Mitgliedskirchen mit der Bitte um Prüfung und Stellungnahme)

Auf seiner Sitzung in Evanston (1954) beschloß der Zentralausschuß angesichts der Schwierigkeiten, die sich im Verhältnis der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen zueinander ergeben hatten, eine Kommission zum weiteren Studium des „Proselytismus und der Glaubensfreiheit" zu ernennen.

Diese Kommission trat im Juli 1956 in Arnoldshain (Deutschland) zusammen und erarbeitete einen vorläufigen Bericht unter dem geänderten Titel „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen". Diese Abänderung des Titels bringt die Erkenntnis zum Ausdruck, daß es sich beim Proselytismus im abgewerteten Sinn des Wortes um eine entartete Form des christlichen Zeugnisses oder der Evangelisation handelt. Weiterhin wird damit die Tatsache unterstrichen, daß diese Untersuchung in erster Linie beschlossen worden war als ein Problem, das die Beziehungen von Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates zueinander berührt.

Der vorläufige Bericht der Kommission wurde im August 1956 von einem Unterausschuß des Zentralausschusses in Galyatetö (Ungarn) überarbeitet und vom Zentralausschuß zur Vorlage an die Mitgliedskirchen gebilligt, um unsere gemeinsame Selbstprüfung über diese schwierige Frage unserer Beziehungen zueinander und zu anderen Kirchen in Gang zu bringen. Der vorläufige Bericht wurde im Oktober 1956 in der „Ecumenical Review" veröffentlicht.

Als auf der Sitzung des Zentralausschusses in Rhodos im Jahre 1959 die Frage aufgeworfen und von einem Unterausschuß erörtert wurde, welche weiteren Maßnahmen im Hinblick auf den vorläufigen Bericht zu ergreifen seien, meinte man, daß die Kirchen keine ausreichenden Stellungnahmen eingereicht hätten, die den Zentralausschuß hätten lenken können. Darum ordnete er an, daß der vorläufige Bericht den Mitgliedskirchen noch einmal zugeleitet würde mit der Bitte um Beantwortung bis zum 1. März 1960. Außerdem bat er die Kommission, die Eingaben der Kirchen sowie die Stellungnahme des Unterausschusses zu berücksichtigen und eine Grundsatzerklärung zu erarbeiten, die dem Zentralausschuß 1960 „zur Prüfung, Annahme und Empfehlung an die Dritte Vollversammlung" vorgelegt werden soll, „in der Hoffnung, daß sich eine derartige Erklärung für die Kirchen in ihren Beziehungen zueinander als annehmbar und hilfreich erweist".

Inzwischen hatte dieses Studium durch das Gespräch über die vorgeschlagene Integration des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Internationalen Missionsrat vermehrtes Interesse gewonnen.

Der vorliegende revidierte Bericht, der im August 1960 von der Kommission in St. Andrews abgefaßt wurde, und zwar im Licht einer umfangreichen Sammlung sorgfältiger Antworten aus vielen verschiedenen Mitgliedskirchen, wird hiermit dem Zentralausschuß, nach einer weiteren Bearbeitung, auf seine Bitte hin vorgelegt.

Im Verlauf unserer Überlegungen ist es immer deutlicher geworden, daß die Pole unseres Problems einerseits in dem Recht und in der Aufgabe eines freien christlichen Zeugnisses, andererseits in der Verpflichtung einer ökumenischen Gemeinschaft liegen, die sichtbare Einheit der Kirche als den Leib Christi zu manifestieren. Zwischen beiden besteht eine Spannung, und unsere Schwierigkeit liegt darin, beiden in Wahrheit und Liebe gerecht zu werden.

Hinter dieser Spannung liegt das ganze ekklesiologische Problem, das in unserer ständigen ökumenischen Verbindung ein Hauptanliegen darstellt. Eine Seite dieses Problems bildet das Territorialprinzip. Auch ungelöste Fragen von Glauben und Kirchenverfassung tragen zu der Spannung bei.

Infolgedessen ist dies ein bescheidener und begrenzter Bericht. Er versucht weniger, die Grundfragen zu lösen, als das Wesen der Spannung zu klären und einige richtungweisende Prinzipien anzudeuten in bezug auf Geist und Art der Beziehungen, in denen die Kirchen am besten mit den Problemen fertig werden können. Es ist nicht möglich, für alle nationalen und örtlichen Situationen bestimmte Regeln vorzuschreiben. Darum werden Kirchen, die zusammenleben, ermutigt, sich um ein gegenseitiges Verstehen zu bemühen, indem sie die ökumenische Perspektive dieses Berichtes ernstlich in Erwägung ziehen.

Obwohl sich dieser Bericht hauptsächlich mit den Beziehungen zwischen den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates befaßt, sind wir uns doch der Folgerungen bewußt, die sich aus ihm für unser Verhältnis zu anderen Kirchen und religiösen Gruppen ergeben. Unser Übereinkommen, als „Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen", in brüderlichem Rat und gegenseitiger Hilfe „beieinander bleiben" zu wollen, fordert eine besondere Selbstprüfung bezüglich der Art und Weise, wie wir von unserer Freiheit zum Zeugnis Gebrauch machen. Alle Einsichten, die wir für die rechten Beziehungen zueinander gewinnen, haben sicher auch Bedeutung für unser Verhältnis zu anderen Kirchen.

I. Der Gebrauch der Begriffe: Christliches Zeugnis, Glaubensfreiheit und Proselytismus

Mit den Ausdrücken „Zeugnis", „Glaubensfreiheit" und „Proselytismus" verbinden sich recht verschiedenartige Vorstellungen. Es muß daher klargestellt werden, in welchem Sinne wir diese Begriffe hier gebrauchen. Dies gilt besonders für den Begriff „Proselytismus", der heute eine fast völlig abwertende Bedeutung hat. Wahrscheinlich würde sich keine Kirche und keine Missionsgesellschaft, die in der ökumenischen Bewegung steht, gern eine „proselytisierende Gemeinschaft" nennen. Es scheint in der Praxis nicht möglich zu sein, den ursprünglich positiven Sinn des Wortes „Proselyt" wiederzugewinnen. „Proselyten machen" im heutigen Sinn des Wortes steht im Widerspruch zu dem echten Gehorsam gegenüber dem Missionsbefehl: „Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe" (Matth. 28, 19–20).

Für diesen echten Gehorsam werden allgemeine Worte wie Evangelisation, Apostolat, Seelenrettung, Zeugnis und andere gebraucht. In diesem Bericht verwenden wir den Ausdruck „Zeugnis".

a) Christliches Zeugnis

Zeugnis zu geben durch Wort und Tat ist die eigentliche Aufgabe und Verantwortung jedes Christen und jeder Kirche. Alle Jünger stehen unter dem Missionsbefehl des einen Herrn.

Das Zeugnis will Menschen dahin führen, Christus als obersten Herrn anzuerkennen, sich ihm zur Verfügung zu stellen und ihm in der Gemeinschaft seiner Kirche in Liebe zu dienen. Das Zeugnis der Christen für Jesus Christus erfordert sowohl ein persönliches als auch ein gemeinsames Bekenntnis zu der Wahrheit, die ihnen offenbart worden ist; jedoch vermag kein menschliches Bekenntnis zur Wahrheit, die in Jesus Christus ist, diese Wahrheit in ihrer ganzen Fülle wiederzugeben. Selbst wenn er innerlich dazu getrieben wird, gegen das zu zeugen, was in einer anderen religiösen Lehre oder Praxis Irrtum zu sein scheint, muß derjenige, der ein wahres Zeugnis ablegen möchte, doch demütig und aufrichtig sein. Er weiß, daß es für ihn selbst und für andere nur einerlei Maß gibt.

Eine solche Tat des Zeugnisgebens sucht nach einer Antwort, die zum Aufbau der Gemeinschaft derer beiträgt, die die Herrschaft Christi anerkennen. In diese Gemeinschaft tritt der Mensch dadurch ein, daß er Glied einer der verschiedenen bestehenden Kirchengemeinschaften wird. Darum muß sich sowohl das Zeugnis als auch die Antwort darauf heute notwendigerweise innerhalb der gegebenen Spaltung der Kirche vollziehen.

Diese Situation führt in den Beziehungen zwischen den Kirchen zu Schwierigkeiten, wenn eine Kirche der Versuchung erliegt, auf Kosten wirklicher oder scheinbarer Nachteile für den anderen Vorteile für die eigene Institution zu gewinnen. Es gehört zu den Aufgaben des Ökumenischen Rates der Kirchen, den verschiedenen Kirchen zu helfen, ihr Zeugnis so auszurichten, daß sie sich gegenseitig stärken und dadurch das Evangelium mit vereinten Kräften in gegenseitiger Unterstützung um so wirksamer ausbreiten.

b) Glaubensfreiheit

Gottes Wahrheit und Liebe werden in Freiheit dargeboten und müssen darum in Freiheit beantwortet werden.

Gott zwingt die Menschen nicht, auf seine Liebe einzugehen; und die Offenbarung Gottes in Christus ist eine Offenbarung, die anzunehmen den Menschen nicht aufgedrängt wird. Er ruft die Menschen, Ihm im Glauben eine freiwillige und gehorsame Antwort zu geben, mit einem freien und vertrauensvollen „Ja" auf das ewige Handeln Seiner Liebe zu antworten, in der Er sich offenbart. Diese völlig freie Zustimmung wird untergraben und zerstört, wenn menschlicher Zwang mitspielt. Menschlicher Zwang leugnet die Achtung vor jedem einzelnen Menschen, die Gottes Liebeshandeln in Christus unterstreicht. Die von allem Zwang freie Methode und Gesinnung Christi stellen in sich die Verurteilung aller Versuche dar, auf die religiösen Überzeugungen des Menschen Zwang auszuüben oder ihre Zustimmung zu kaufen; für den Christen bilden sie die Grundlage der Glaubensfreiheit.

Jeder Christ besitzt die Freiheit, sein ganzes Dasein als Einzelner oder in der Gemeinschaft einer Kirche wie einer anderen Gruppe unter die Herrschaft Gottes zu stellen, zu glauben, zu beten, Gottesdienst zu feiern, Christus zu verkünden und auch nach Seinem Willen zu leben in der Kirche, die er sich in Übereinstimmung mit seinem eigenen Gewissen wählt. Für ein solches Zeugnis und einen solchen Dienst sollten Kirchen und Einzelne Gleichheit vor dem Gesetz genießen.

Daraus ergibt sich auch, daß das Gewissen von Menschen, deren religiöser Glaube und Überzeugung sich von unseren eigenen unterscheiden, anerkannt und geachtet werden muß.

In den meisten Ländern ist das Recht aller Menschen auf Gewissensfreiheit und auf Freiheit der religiösen Überzeugung und Praxis gesetzlich anerkannt. Der Artikel über Religionsfreiheit in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte stimmt mit der christlichen Überzeugung überein, die in diesem Punkt vertreten wird: „Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden"*).

Freiheit ist nicht absolut, denn sie darf nicht so gebraucht werden, daß sie gegen die Goldene Regel (Matth. 7, 12) verstößt.

c) „Proselytismus"

Proselytismus ist nicht etwas völlig anderes als Zeugnis: er ist die Verfälschung des Zeugnisses. Das Zeugnis wird verfälscht, wenn — heimlich oder offen — Überredungskünste, Bestechung, unerlaubter Druck oder Einschüchterung angewandt werden, um nach außen eine Bekehrung zu erreichen; wenn wir den Erfolg unserer Kirche über die Ehre Christi stellen; wenn wir die Unredlichkeit begehen, das Idealbild unserer eigenen Kirche mit den tatsächlichen Gegebenheiten einer anderen zu vergleichen; wenn wir unsere eigene Sache zu fördern suchen, indem wir gegen eine andere Kirche falsches Zeugnis ablegen; wenn persönliche oder Gruppenselbstsucht die Liebe zu jedem einzelnen Menschen, mit dem wir es zu tun haben, ersetzt. Eine derartige Verfälschung des christlichen Zeugnisses weist hin auf mangelndes Vertrauen in die Kraft des Heiligen Geistes, mangelnde Achtung vor dem Wesen des Menschen und mangelnde Anerkennung des Evangeliums in seinem eigentlichen Wesen. Es ist sehr leicht, diese Fehler und Sünden bei anderen zu erkennen; es ist jedoch nötig einzusehen, daß wir alle in der Versuchung leben, in die eine oder andere zu fallen.

Da sich Zeugnis und Proselytismus sowohl in der Zielsetzung, den Motiven, der Gesinnung als auch in den Methoden unterscheiden, können objektive Kriterien allein die Unterschiede zwischen beiden nicht ausreichend deutlich machen. Gleichwohl gibt es solche objektiven Kriterien, und deswegen sind auch einige feste Regeln für das praktische Verhalten möglich. Der vierte Teil dieses Berichtes versucht, solche Regeln zu beschreiben, in der Hoffnung, daß mit ihrer Hilfe ein größeres Maß gegenseitigen Verstehens unter den Kirchen erreicht werden kann und sie dadurch das ihnen gemeinsam aufgetragene Zeugnis für Christus getreuer und überzeugender ausrichten.

II. Hintergründe

Die Fragen, mit denen sich dieser Bericht beschäftigt, haben in der ökumenischen Bewegung von Anfang an eine Rolle gespielt. Im Jahre 1920 forderte das bekannte Sendschreiben des Ökumenischen Patriarchen, welches sich mit

---

*) Offizieller deutscher Wortlaut. Besser hieße es am Schluß: „. . . . in Lehre und Leben, Gottesdienst und Riten zum Ausdruck zu bringen."

Nachdruck für die Zusammenarbeit unter den Kirchen einsetzte, daß mit aller Proselytenmacherei endgültig Schluß gemacht werde. Im gleichen Jahre wurde dieses Anliegen auf den vorbereitenden Tagungen für „Glauben und Kirchenverfassung" und für „Praktisches Christentum" in Genf von den orthodoxen Vertretern erneut zur Sprache gebracht. Auf den größeren und kleineren ökumenischen Konferenzen der nächsten Jahrzehnte ist diese Frage oft wieder aufgeworfen worden, ohne daß bestimmte Schritte unternommen wurden. Als in Toronto 1950 die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen erörtert wurde, wurde diese besondere Seite zwischenkirchlicher Beziehungen nur ganz kurz gestreift. Die Toronto-Erklärung fordert, die Kirchen sollen sich „solcher Handlungen enthalten, die zu ihren brüderlichen Beziehungen im Widerspruch stehen würden", und sie legt dies folgendermaßen aus: „Die positive Bezeugung des Glaubens einer jeden Kirche muß von der anderen begrüßt werden: dagegen widersprechen alle Handlungen, die sich mit brüderlichen Beziehungen zu anderen Mitgliedskirchen nicht vereinbaren lassen, dem Anliegen, um dessentwillen der Rat geschaffen wurde". Es wurde indessen nicht gesagt, was diese förderlichen Beziehungen nun genau in sich schließen.

Dieser äußerst kurze Hinweis auf die Geschichte der Gespräche zeigt, daß diese Fragen von den Mitgliedskirchen ehrlich und sorgfältig untersucht werden müssen. Wenn man sich mit ihnen nicht ernsthaft auseinandersetzt, würden in einigen Gebieten unnötige Mißverständnisse in den Beziehungen zwischen Mitgliedskirchen bestehen bleiben.

Den hier behandelten Fragen des „Proselytismus" und der Glaubensfreiheit liegen verschiedene historische Gegebenheiten zugrunde, von denen die folgenden genannt seien:

1. In der Neuzeit verändern technische und gesellschaftliche Entwicklungen in allen Teilen unserer Welt die ehemals feststehenden Formen menschlicher Gemeinschaft von Grund auf. Da die Austausch- und Verkehrsmöglichkeiten stark zugenommen haben, können sich religiöse und kulturelle Gemeinschaften nicht mehr gegen Einwirkungen von außen abkapseln, sondern werden in zunehmendem Maße von Gedanken und Bewegungen beeinflußt, die von außen kommen. Man braucht nur auf den weitreichenden Einfluß hinzuweisen, den Zeitungen und Literatur, Rundfunk und Film ausüben, oder auf Ausländer und ausländische Einflüsse aller Art, die in den meisten Ländern anzutreffen sind. Nationale Grenzen können eine Kultur nicht mehr isolieren. Diese durchdringenden und dynamischen Einflüsse könnten nur durch eine gewaltsame Unterdrückung ausgeschaltet werden — etwa dadurch, daß man die Verbreitung von Zeitungen und Literatur unterbindet, den Rundfunk blockiert und die Reisefreiheit wie das Betreten eines Landes verbietet.

2. In den letzten Jahren haben religiöse und kulturelle Gemeinschaften sich weit über ihre ursprünglichen nationalen und völkischen Grenzen ausgebreitet. Durch Ansiedlung von Flüchtlingen wie durch andere Formen der Bevölkerungsbewegung sind orthodoxe, protestantische und römisch-katholische Gemeinden in neue Gebiete eingedrungen.

3. Die verwirrendsten Situationen gibt es im Bereich religiöser und kirchlicher Verhältnisse dort, wo eine bestimmte Kirche sich geschichtlich mit dem gesamten Leben und der gesamten Kultur eines Landes oder Gebietes identifiziert hat – ob als eine durch Gesetz eingerichtete Kirche oder als „Staatskirche" — und heute

religiösen Bewegungen gegenübersteht, die von außen kommen oder als spontane, aus dem eigenen Gebiet stammende Erneuerungsbewegungen auftreten, die ihre Einheit bedrohen.

Die Besorgnis und der Widerstand, die diejenige Kirche zeigt, die sich in einem bestimmten Gebiet bisher in Einzel- oder beherrschender Stellung befand, können billigerweise nicht nur dem Wunsch zugeschrieben werden, das Vorrecht eines Monopols zu behaupten. Sie können auch eine berechtigte Sorge um die Wahrung der Einheit und Integrität der Kirche eines Volkes zum Ausdruck bringen und Treue gegenüber dem Grundsatz, daß die Kirche eines Gebietes für die ganze menschliche Gemeinschaft Verantwortung trägt, in die sie gestellt ist. Ja, wir beobachten besonders in Asien und Afrika, daß große Anstrengungen für den Aufbau regionaler oder nationaler Kircheneinheit gemacht werden. Diese Bemühungen werden oft unterstützt durch ein nationalistisches Bewußtsein und durch den ernsten Wunsch, die kulturelle Einheit eines Volkes zu wahren.

Wenn es auch außerordentlich wichtig ist, diese Bemühungen und die von ihnen gemeinten eigentlichen Werte in entgegenkommender Weise zu verstehen, ist es doch von gleicher Bedeutung, daß wir die Probleme erkennen, die sie bezüglich der Glaubensfreiheit stellen, sowie die Tatsache, daß Kirchen in anderen Teilen der Welt in offeneren und gemischteren Gesellschaften neue Freiheit und Lebenskraft gefunden haben.

4. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts entstanden Spannungen aus neuen Berührungen zwischen Christen verschiedener Kirchen in solchen Gebieten, die man als Felder für die Äußere Mission ausgesucht hatte. In einigen Fällen mußten missionarische Unternehmungen, die Nichtchristen galten, feststellen, daß sie auch unter den Gliedern anderer christlicher Kirchen arbeiteten, die in diesen Ländern schon seit langer Zeit bestanden, und daß sie deren Glieder zu sich herüberzogen. In anderen Fällen richtete sich die Missionsarbeit an solche, die man für rückfällige oder nur unvollständig evangelisierte Glieder anderer Kirchen hielt. Zu verschiedenen Zeiten entstanden „Freikirchen" — oder sie wurden aufgebaut — in Gebieten, die bis dahin ausschließlich Domänen von „Volkskirchen" oder „Staatskirchen" waren. In den letzten Jahren hat es, nach Zahl und Aktivität, eine starke Zunahme von religiösen Gruppen gegeben, die zur persönlichen Bekehrung auffordern, manchmal aber sehr wenig Kirchenbewußtsein und nur geringes oder gar kein Interesse an einer Zusammenarbeit mit anderen haben.

5. Diese Entwicklungen und Verhältnisse werden mitbeeinflußt von der Tatsache, daß Kirchen in den letzten Jahrhunderten immer mehr erkannt haben, daß die christliche Freiheit die Grundlage aller Freiheiten bildet. Ebenso haben politische Philosophien und Gesellschaftslehren des 17. Jahrhunderts und später die Freiheit in allen ihren Formen einschließlich der Religionsfreiheit mit Nachdruck betont.

Überall in der Welt sehen sich die Kirchen heute vor die Notwendigkeit gestellt, ihrem Auftrag in einer neuen Situation nachzukommen. Viele Kirchen in vielen Gebieten der Welt werden durch die eine oder andere Form des „Proselytismus" beunruhigt.

Gleichzeitig hat die Entstehung einer organisierten ökumenischen Bewegung dem Kampf um Glaubensfreiheit einen neuen Brennpunkt und den Forderungen nach Einheit und Gemeinschaft einen neuen Anstoß gegeben. Unsere gemeinsame Gliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen gibt uns einen nicht zu umgehen-

den Anstoß und bildet ein wirkungsvolles Instrument für die Erarbeitung neuer Beziehungen zueinander.

III. Grundsätzliche Überlegungen

1. Jede christliche Kirche hat nicht nur die Erlaubnis, sondern den Auftrag, in der Welt ein freies und offenes Zeugnis abzulegen und zu versuchen, Menschen in die Gemeinschaft mit Gott zu bringen, der sich in Jesus Christus offenbart hat. Das Zeugnisgeben ist ein Teil des kirchlichen Liebesdienstes, ein Teil ihres Dienstes an der Menschheit.

2. Das Gebot, von der Wahrheit Christi zu zeugen und andere für diese Wahrheit zu gewinnen, gilt nicht nur in bezug auf Nichtchristen, sondern auch in bezug auf andere, die kein lebendiges Verhältnis zu einer christlichen Kirche haben. Kirchen sollten sich über neue Anregungen freuen, die den Glauben derer beleben, die ihrer seelsorgerlichen Fürsorge anvertraut sind. selbst wenn solche Anregungen von außerhalb ihrer eigenen Reihen kommen. Solch ein belebendes Zeugnis, das in eine bestimmte Kirche von außen hineingetragen wird, sollte sowohl auf die Einheit als auch auf die Neubelebung dieser betreffenden Kirche bedacht sein.

3. Sollten in einer Kirche Irrlehren oder Mißbräuche die zentralen Wahrheiten des Evangeliums entstellen oder verdunkeln und damit das Heil der Menschen gefährden, so können andere Kirchen verpflichtet sein zu helfen durch treue Bezeugung der Wahrheit, die man dort aus dem Auge verloren hat. Die Freiheit hierzu muß grundsätzlich festgehalten werden. Bevor sie jedoch eine andere Kirche gründen, müssen sie sich in Demut fragen, ob in der bestehenden Kirche nicht noch solche Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes zu finden sind, daß offene brüderliche Fühlungnahme und Zusammenarbeit mit ihr gesucht werden müssen.

4. Die Toronto-Erklärung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1950 erklärt einige Punkte unseres gegenwärtigen Verständnisses der Einstellungen von Mitgliedskirchen zueinander:

a) Keine Kirche ist wegen ihrer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat (vgl. Toronto-Erklärung III, 3, 4 und 5) dazu genötigt, ihr volles Wahrheitsbekenntnis, mit dem sie in ihrem Sein als Kirche steht und fällt, zu unterdrücken, zu verkürzen oder zu ändern; denn dadurch würde sie sich selbst verstümmeln. Dem Ökumenischen Rat ist nicht daran gelegen, verstümmelte Kirchen als Mitglieder zu haben; er möchte im Gegenteil ein Rat von ganzen, wirklichen und echten Kirchen sein. Das bedeutet, daß eine jede Mitgliedskirche in der Lage sein muß, ihr volles unverkürztes Zeugnis offen und freudig in den Rat hineinzubringen und ihm voll und rückhaltlos Ausdruck zu verleihen.

b) Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat bedeutet nicht, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes ansehen muß (vgl. IV, 4). Das heißt, daß eine Kirche, die von ihrem Bekenntnis her gewisse Lehren einer anderen Mitgliedskirche als Irrtümer und Häresien und gewisse ihrer Bräuche als Mißbräuche ansehen muß, nicht veranlaßt werden darf, diese Überzeugungen um der gemeinsamen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat willen zurückzunehmen oder zurückzuhalten, sondern daß sie diese weiterhin in vollem Umfange aufrechterhalten und auch zum Ausdruck bringen kann, ja soll. Je offener eine Kirche ihre Überzeugungen im Rat oder innerhalb der ökume-

nischen Gemeinschaft ausspricht, um so weniger wird es nötig sein, sie hintenherum und auf unerwünschte Weise geltend zu machen.

c) Gerade innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft sollte diese Auseinandersetzung in vollem Umfange weitergehen, ohne daß dabei die Schwierigkeit und der Ernst der Probleme unterschätzt werden (vgl. IV, 7 und 8). Es läßt sich beobachten, daß Kirchen immer dann am ehesten zum Proselytismus neigen oder sich über Proselytismus beklagen, wenn die psychologische und geistliche Atmosphäre derart ist, daß sich Kirchen entweder scheuen oder daran gehindert werden, im Umgang miteinander die Wahrheit offen auszusprechen.

d) Die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat legt den Kirchen eine moralische Verpflichtung auf, in dieser Auseinandersetzung eine bestimmte Haltung zu beobachten. So ist es mit dieser Mitgliedschaft unvereinbar, daß eine Mitgliedskirche einer anderen das Kirchesein völlig abspricht oder sie als ganz und gar häretisch oder als Mißbräuchen hoffnungslos verfallen ansieht, so daß ihren Gliedern nur noch dadurch zu helfen wäre, daß man sie aus ihr herausrettet. Auf Grund ihres gemeinsamen Bekenntnisses zu Jesus Christus als Gott und Heiland und als dem alleinigen Haupt der Kirche erkennen die Mitgliedskirchen gemeinsam in einander „hoffnungsvolle Zeichen" (vgl. IV, 1 und 5).

5. Das Ausrichten des Zeugnisses innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft vollzieht sich auf verschiedenerlei Weise; die folgenden mögen als Beispiele genannt sein:

a) Das inoffizielle Gespräch und die persönliche Begegnung von Einzelnen auf der Suche nach Wahrheit.

b) Das offizielle Gespräch zwischen zwei Kirchen, wobei jede ihrem eigenen Bekenntnis volles Gewicht gibt.

c) Eine wichtige Möglichkeit innerhalb des Rahmens des Ökumenischen Rates wird in der Arbeit der zwischenkirchlichen Hilfe gesehen, wenn eine Kirche der anderen dazu verhilft, ein gesundes eigenes Leben wiederzugewinnen; eine Kirche hilft einer anderen mit deren Zustimmung in evangelistischer, katechetischer oder pädagogischer Arbeit oder sucht ihren Mitgliedern anderweitig zu dienen mit dem Ziel, diese nicht nur in ihrer bisherigen Kirche zu lassen, sondern sie in der Treue zu ihr noch zu festigen und zu helfen, daß sie dort bessere Christen werden. Es ist deutlich, daß dieser Weg ein großes Maß von Selbstlosigkeit und Demut auf beiden Seiten erfordert.

IV. Empfehlungen an die Mitgliedskirchen zu weiterer Erwägung

Während der vergangenen Jahre hat man sich in vielen Mitgliedskirchen mit verschiedenen in diesem Bericht behandelten Fragen auseinandergesetzt. Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen hat ihnen auf verschiedenen Sitzungen seine Aufmerksamkeit zugewandt. Man hat weithin erkannt, daß diese Fragen ein beständiges Anliegen derjenigen Kirchen bleiben müssen, die sich in der ökumenischen Gemeinschaft als Gliedkirchen des Ökumenischen Rates zusammengefunden haben und die gewillt sind, beieinander zu bleiben. Es war unsere Absicht, zur Klärung und zu einem tieferen Verständnis der Fragen und Probleme beizutragen, denen wir gemeinsam gegenüberstehen.

Gleichzeitig müssen wir jedoch einsehen, daß die tatsächlichen Verhältnisse, denen sich Kirchen in verschiedenen Teilen der Welt in der Frage ihrer gegen-

seitigen Beziehungen gegenübersehen, außerordentlich verschiedenartig sind. Dort, wo es in diesen Beziehungen Schwierigkeiten gibt, können die nebeneinander lebenden Kirchen innerhalb eines bestimmten geographischen Bereiches — örtlich, national oder regional — im allgemeinen am besten selbst mit ihnen fertigwerden.

Wir glauben, daß Lösungen sich dort, wo Schwierigkeiten in den Beziehungen der Kirchen zueinander bestehen, nicht so sehr auf dem Weg über Regeln und Vorschriften finden lassen als durch die rechten Haltungen und durch Taten der Versöhnung.

Aber selbst wenn Regeln und Vorschriften wünschenswert wären, besitzt doch der Ökumenische Rat der Kirchen auf Grund seines Wesens und seiner Verfassung weder die Autorität, noch hat er die Absicht, über die Mitgliedskirchen eine Kontrolle auszuüben oder Gesetze für sie zu erlassen; ja, durch seine Verfassung wird er ausdrücklich daran gehindert, etwas Derartiges zu tun. Noch selbstverständlicher ist es, daß der Ökumenische Rat Kirchen oder religiöse Gruppen, die keine Verbindung zu ihm haben, nicht kontrollieren kann. Der Einfluß seiner Erklärungen beruht allein auf deren innerem Wert und auf der Tatsache, daß sie die Überzeugungen verantwortlicher Kirchenvertreter zum Ausdruck bringen.

Doch auch bei gebührender Berücksichtigung des Wesens der ökumenischen Gemeinschaft, die der Ökumenische Rat der Kirchen darstellt, anerkennen wir gleichzeitig gewisse Grundsätze, die nach unserer Überzeugung Kirchen in ihren gegenseitigen Beziehungen leiten sollten und die, wenn man sie befolgt, objektive und allgemein anwendbare Verhaltensmaßstäbe abgeben könnten.

Die hier vorgelegten Grundsätze beanspruchen keine Endgültigkeit. Wir haben jedoch festgestellt, daß sie in vielen Mitgliedskirchen schon jetzt wohlwollend behandelt worden sind. Die folgenden Grundsätze werden in der Hoffnung und Überzeugung vorgelegt, daß sie den Kirchen bei der Prüfung ihrer eigenen Situation dienen und Kirchen wie auch Räten von Kirchen (Councils of Churches) eine brauchbare Grundlage für weiteres Studium und Durchdenken der in diesem Bericht behandelten Fragen auf örtlicher, nationaler und regionaler Ebene bieten können.

1. Wir achten in unseren Kirchen die Überzeugungen anderer Kirchen, deren Auffassung und Praxis der Kirchenmitgliedschaft wir nicht teilen, und betrachten es als unsere christliche Pflicht, füreinander zu beten und einander zu helfen, unsere jeweiligen Schwächen durch freimütigen theologischen Austausch, die Erfahrung gemeinsamen Gottesdienstes und durch konkrete gegenseitige Hilfeleistung zu überwinden; und wir erkennen es als unsere Pflicht an, wenn in Ausnahmefällen die private oder öffentliche Kritik einer anderen Kirche von uns gefordert zu sein scheint, erst uns selbst zu prüfen und die Wahrheit immer in Liebe und zum Aufbau der Kirchen zu sagen.

2. Wir halten es für die vornehmste Pflicht jedes bewußten Christen, mit betendem Herzen an der Erneuerung der Kirche zu arbeiten, deren Glied er ist.

3. Wir anerkennen das Recht des erwachsenen Menschen, in eine andere Kirche überzutreten, wenn er zu der Überzeugung gelangt, daß ein derartiger Übertritt Gottes Wille für ihn ist.

4. Wenn einigen Kirchen die anderen gewährte Glaubensfreiheit abgestritten wird, entstehen schwere Belastungen der brüderlichen Beziehungen zwischen den

Kirchen; darum sollten alle Christen sich um die Einführung und Aufrechterhaltung der Glaubensfreiheit für alle Kirchen und alle ihre Glieder in jedem Land bemühen.

5. Wir nehmen Abstand von jeder kirchlichen Maßnahme, die materielle oder soziale Vorteile anbietet, um die Kirchenzugehörigkeit des Einzelnen zu beeinflussen oder auf Menschen in Zeiten der Hilflosigkeit und Not einen ungeziemenden Druck auszuüben.

6. Obwohl Kirchen durchaus das Recht haben müssen, ihre Haltung im Blick auf konfessionell gemischte Ehen deutlich zu machen, sollte doch die Gewissensentscheidung der Ehegatten hinsichtlich ihrer künftigen Kirchenzugehörigkeit respektiert werden.

7. Bevor ein Kind in die Gliedschaft einer Kirche aufgenommen wird, der die Eltern oder der Vormund gegenwärtig nicht angehören, soll man sich in angemessener Weise seelsorgerlich um die Einheit der Familie bemühen; und wo der vorgesehene Wechsel der Kirchenzugehörigkeit dem Wunsch derjenigen, die für Pflege und Erziehung des Kindes unmittelbar verantwortlich sind, widerspricht, soll nicht in die Gliedschaft der anderen Kirche aufgenommen werden, wenn nicht ein außerordentlich gewichtiger Grund vorliegt.

8. Es soll in angemessener Weise Seelsorge geübt werden, bevor irgend jemand in die Gliedschaft einer Kirche aufgenommen wird, wenn er als Glied einer anderen Kirche bereits unter Kirchenzucht steht oder wenn es Anzeichen dafür gibt, daß die Gründe für die Beantragung der Mitgliedschaft in einer anderen Kirche weltlicher oder unwürdiger Art sind.

9. Immer, wenn ein Glied einer Kirche in eine andere Kirche aufgenommen werden möchte, sollte es zwischen den beteiligten Kirchen zu einer unmittelbaren Fühlungnahme kommen; wenn es jedoch deutlich ist, daß Gewissensmotive und gute Gründe vorliegen, sollte man dem Betreffenden weder vor noch nach seinem Übertritt Hindernisse in den Weg legen.

10. Es mag Situationen geben, wo die in einem bestimmten Gebiet bereits bestehende Kirche ihr Zeugnis von Christus so unzureichend ablegt, daß ein treueres Bezeugen und Verkündigen des Evangeliums gegenüber ihren Mitgliedern erforderlich scheint; dennoch sollte es das erste Bestreben anderer Kirchen sein, jener Kirche geduldig zu helfen, ihr eigenes Zeugnis und ihren Dienst zu erneuern und zu stärken.

11. Wir sollten Kirchen, die in bestimmten Gebieten bereits arbeiten, durch das Angebot von „fraternal workers" und Austausch von Mitarbeitern helfen wie auch dadurch, daß wir Kenntnisse, sachkundige und materielle Hilfen zur Verfügung stellen und nicht von einer anderen Kirche aus eine konkurrierende Missionsarbeit einrichten.

Als Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen sind wir alle dazu aufgerufen, bei der Ausübung der Glaubensfreiheit so viel Zurückhaltung zu wahren, daß wir keinen Anstoß erregen und soweit wie möglich die Überzeugung anderer Kirchen respektieren. Darum fordern wir die Mitgliedskirchen auf, Abstand zu nehmen von dem hier beschriebenen Proselytismus.

Wir glauben, daß die Mitgliedskirchen gebeten werden sollten, über die in diesem Bericht dargestellten Anliegen nachzudenken und zu beten, damit sie sich in ihrem Umgang miteinander immer der Verpflichtungen bewußt sind, die zur ökumenischen Gemeinschaft gehören.

CHRONIK

Die südafrikanische Kirchenkonferenz in Johannesburg, auf der vom 7.—14. Dezember Vertreter des Ökumenischen Rates und seiner südafrikanischen Mitgliedskirchen das Rassenproblem erörterten, stand im Zeichen eines „freimütigen Meinungsaustausches und wachsender geistiger Einheit". In einer zum Abschluß der Konferenz angenommenen Erklärung geben die Delegierten zwar zu, daß ihre Überzeugungen über die Apartheidpolitik weit auseinandergehen, sie verwerfen jedoch einmütig jede Art von ungerechter Diskriminierung. Lediglich die 182 000 Mitglieder zählende Hervormde Kerk van Afrika, bei weitem die kleinste der drei niederländisch-reformierten Teilnehmerkirchen, hat sich in einer besonderen Verlautbarung ausdrücklich von der Erklärung der südafrikanischen Kirchenkonferenz distanziert. Weiter wurde in Johannesburg einmütig die Bildung einer ständigen „Südafrika-Konferenz der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates" beschlossen.

Eine engere Zusammenarbeit mit dem Ziel späterer „endgültiger Vereinigung" haben der Reformierte Weltbund und der Internationale Kongregationalistische Rat vereinbart.

Der Nationalrat der Kirchen Christi in den USA hat zum ersten Mal in seiner Geschichte einen Laien, I. Irwin Miller, einen Industriellen aus Indiana, zu seinem neuen Präsidenten gewählt.

Mit einem „Vorschlag zur Wiedervereinigung der Kirche Christi" in den USA hat sich der führende amerikanische Presbyterianer Dr. Eugene C. Blake an die Vereinigte Presbyterianische Kirche, die Protestantische Episkopalkirche, die Methodistenkirche und die Vereinigte Kirche Christi gewandt.

An der zweiten „Konferenz Europäischer Kirchen" in Nyborg vom 3.—7. Oktober nahmen rund 120 protestantische, anglikanische und orthodoxe Delegierte aus fast allen europäischen Ländern teil.

Der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Bischof Nikodim, erklärte in Damaskus, die Russische Orthodoxe Kirche werde jeden Schritt und jede Geste begrüßen, die eine Annäherung oder Wiedervereinigung der christlichen Kirchen zum Ziele habe. Nach Ansicht der russischen Kirche könnten solche Bemühungen jedoch nur dann erfolgreich sein, wenn Papst Johannes XXIII. sich im voraus bereit erkläre, mit den leitenden Vertretern anderer christlicher Kirchen auf gleichem Fuße zu verhandeln. Bischof Nikodim und 15 weitere russisch-orthodoxe Würdenträger begleiteten das Oberhaupt ihrer Kirche, den 83jährigen Patriarchen Alexius, auf seiner einmonatigen Besuchsreise zu den orthodoxen Kirchen des Nahen Ostens und Griechenlands sowie zum Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel.

Patriarch Alexius hat eine „Kommission für zwischenchristliche Verbindung der Russischen Orthodoxen Kirche" gebildet und den Vorsitz dem Metropoliten Pitirim von Leningrad übertragen.

Im Anschluß an eine Reise durch den Nahen Osten besuchte der Erzbischof von Canterbury, Dr. Geoffrey Fisher, den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel und Papst Johannes XXIII.

Im Mittelpunkt der vom Kirchlichen Außenamt der EKD veranstalteten Tagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben vom 24.—26. Oktober in Arnoldshain/Ts. standen Referate von Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft über die ökumenische Gesamtlage, Bischof Stephen Neill über die Integration und Pfarrer H. R. Weber über die Laienfrage. Mit dem Ökumenischen Konzil beschäftigten sich Vorträge von Prof. Skydsgaard und Prof. Leuba.

Zur Betreuung ausländischer Studenten sind gegenwärtig von deutschen Landeskirchen vier ausländische Studentenpfarrer eingesetzt (zwei aus Indonesien, je einer aus Japan und der französischen Schweiz), die an den Universitäten Berlin, München, Heidelberg und Köln arbeiten.

VON PERSONEN

Aus den deutschen Kirchen wurden in den Mitarbeiterstab des Ökumenischen Rates nach Genf berufen Landespfarrer D. Heinrich Puffert (Zwischenkirchliche Hilfe), Dr. Hans-Jochen Margull (Evangelisationsreferat) und Pastor Armin Boyens (Übersetzungsabteilung).

Zum Beigeordneten Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey wurde zum ersten Male ein Afrikaner, der Soziologe Henry Makulu, berufen.

Die Nachfolge von Dr. Edgar Chandler als Leiter der Flüchtlingsabteilung des Ökumenischen Rates übernahm der Amerikaner Walter S. Kilpatrick.

Zum Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Bischofs D. Fuglsang-Damgaard als Bischof von Kopenhagen und Primas der Kirche von Dänemark wurde Pfarrer Willy Westergaard-Madsen gewählt.

Den theologischen Ehrendoktor erhielten von der Universität Basel Prof. J. B. Soucek (Prag); von der Humboldt-Universität in Berlin die Professoren Christian Baeta (Ghana) und L. M. Pakozdy (Debrecen); von der Kirchlichen Hochschule in Berlin Missionsdirektor Gerhard Brennecke (Berlin), Pastor Georges Casalis (Straßburg) und Prof. Franz Hildebrand (USA).

Am 15. November wurde der frühere Bischof von Lund, Prof. D. Anders Nygren, 70 Jahre alt.

Der hochverdiente schottische Theologe und Mitpräsident des Ökumenischen Rates, Prof. Dr. John Baillie, ist am 29. September in Edinburgh im Alter von 74 Jahren gestorben.

Der anglikanische Bischof von Guildford, Dr. Ivor Watkins, ein langjähriger Mitarbeiter der ökumenischen Bewegung, verstarb am 24. Oktober im Alter von 63 Jahren.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

*Die mit einem *) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Untermainkai 81, angefordert werden.*

Roger Mehl, „Wie werden wir uns in Neu-Delhi zeigen?", Réforme, 8. Oktober 1960.*)

Prof. Mehl fordert nach den Ereignissen auf der ökumenischen Jugendkonferenz von Lausanne die Kirchen dazu auf, die dort gestellten Fragen nun wirklich zu beantworten und nicht mit dem „Argument vom Geduldhaben und von der Klugheit ... nur eine unfruchtbare Unbeweglichkeit" zuzudecken. Besonders die deutschen Landeskirchen hätten mit ihrem gegenwärtigen Abendmahlsgespräch eine große ökumenische Verantwortung. Wenn sie nicht selbst weiterkämen, könnte vielleicht „eine umfassendere ökumenische Instanz" das Gespräch fortsetzen. Jedenfalls müsse man damit rechnen, daß die jungen Kirchen in Neu-Delhi die gleichen Fragen stellen wie die Jugend in Lausanne.

Henri d'Espine, „Die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen für die Frage der Einheit", The Ecumenical Review, Nr. 1, Oktober 1960, Seite 14—21.*)

Dieser Artikel enthält Prof. d'Espines Erläuterungen zu der jüngsten Fassung des Dokuments über die Zukunft von Glauben und Kirchenverfassung, die er vor dem Zentralausschuß in St. Andrews vorgetragen hat. Er beschäftigt sich vor allem mit der vorgeschlagenen Definition der zu erstrebenden Einheit, zitiert einige Stellungnahmen zum Begriff der Einheit bzw. „churchly unity" und zeigt in kurzen Zügen, welche Bedeutung der neue Vorschlag für das ökumenische Gespräch haben könnte. Dieser Bericht kann natürlich nicht mehr sein als ein erster Schritt in ein umfassendes Gespräch hinein, denn die

jetzige Beschreibung der Einheit würde bei ihrer endgültigen Annahme eine Fülle explosiver Konsequenzen enthalten, gerade weil sie so konkret ist.

Zwei weitere Hauptartikel der letzten Nummer der Ecumenical Review beschäftigen sich mit dem Bevölkerungsproblem:

Stephan F. Bayne, Jr., „Responsible Parenthood and the Population Problem", Seite 24—35, und

E. de Vries, „Population Growth and Christian Responsibility", Seite 36—41.

Darüber hinaus enthält diese Nummer eine Reihe wesentlicher Dokumente, die auf der Sitzung des Zentralausschusses in St. Andrews vorgetragen bzw. angenommen wurden.

Yasuo Carl Furuya, „Apologetische oder kerygmatische Theologie?", Theology Today, Nr. 4, Januar 1960, Seite 471—480.*)

Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit der Wirkung verschiedener Theologen in Asien, speziell in Japan. Furuya stellt Tillich und Karl Barth gegenüber und fragt, wessen Theologie in Japan — unter Christen und Nichtchristen — am ehesten gehört werde. Das erstaunliche oder auch erwartete Ergebnis lautet, daß die sich um den Anknüpfungspunkt mühende „apologetische Theologie" von Tillich und auch von Brunner nicht ankommt, während K. Barth bis in die buddhistischen Seminare hinein diskutiert wird. Der Verf. weiß, daß seine Beobachtungen nichts Endgültiges darstellen, und doch lassen die japanischen Reaktionen auf Tillich, Brunner und Barth einige Schlüsse zu, die hier mit Beispielen untermauert sind.

Richard Niebuhr, „The Seminary in the Ecumenical Age", Theology Today, Nr. 3, Oktober 1960, Seite 300—310.

Dieser Vortrag geht weit über das hinaus, was das Thema vermuten läßt. Zunächst wird allerdings von unerwarteten Ansätzen aus darauf hingewiesen, daß vielleicht die ökumenisch wirkungsvollsten Unternehmungen der letzten Jahrhunderte und Jahrzehnte das Studium einer gemeinsamen Bibel und das immer bessere Verständnis der gemeinsamen Kirchengeschichte seien. In beiden Gebieten sei viel unbewußte ökumenische Arbeit geleistet worden. Dann allerdings fordert der Verf. mit Nachdruck, daß man sich viel stärker darum bemühe, die Vergangenheit konstruktiv zu verarbeiten. Denn oft würden positive Entwicklungen durch die unverarbeitete Erinnerung an frühere Auseinandersetzungen, Leiden und Kränkungen abgefangen. Die ganze unversöhnte oikoumene, d. h. die ganze bewohnte Welt, hat diesen Dienst nötig. Die Seminare könnten Entscheidendes zu dieser Klärung der Vergangenheit im Interesse des kirchlichen Versöhnungsauftrages beitragen.

Heinrich Schlier, „Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament", Catholica, Heft 3/1960, Seite 161—177.

Einheit gehört zum unaufgebbaren Wesen der Kirche. Aber „um welche Einheit handelt es sich?" Das ist Schliers Frage, die er in einem umfassenden, mit einer Fülle von biblischen Belegen ausgestatteten Aufsatz zu beantworten sucht. Zunächst werden Christus als der Grund und der Heilige Geist als bewirkende Kraft dieser Einheit genannt. Darauf folgt eine Abhandlung der „Mittel und Wege", zu denen „das Evangelium, die Taufe und das Herrenmahl" gehören sowie der „apostolische Dienst und die Charismen" (S. 164). Nach einer Art Exkurs über die Ausdrücke „Volk Gottes", „Leib Christi" und „Tempel des Heiligen Geistes" stellt Schlier abschließend die Frage: „Wie kommt es zu solcher Einheit nun von seiten des Menschen?" (S. 173). Hier erscheinen die Antworten, die bei der Behandlung der Sakramente vermißt wurden, nämlich: durch Glauben, Hoffnung und Liebe. In einem Wort: „Dadurch, daß sie (die Menschen) Christen werden und sind" (S. 173).

The Archbishop of York, „Holiness, Truth and Unity", Frontier, IV, Winter 1960, Seite 253—256.

In diesem Auszug aus einer Ansprache wird betont, daß Jesus in Joh. 17 nicht nur um Einheit der Jünger betet, sondern zugleich um Heiligkeit und Wahrheit: „Heilige sie in deiner Wahrheit". Es geht deshalb nicht um ein isoliertes Ansteuern der Einheit, um eine ständige Reduktion der

Zahl der Kirchen, sondern um „Einswerden in der Heiligkeit, in der Heiligung und in der Wahrheit" (S. 256).

Eberhard Fincke, „Zur Geschichte der ‚Basis' des Ökumenischen Rates der Kirchen", Evangelische Theologie, Heft 10, Oktober 1960, Seite 465—476.

Verf. geht in seiner Untersuchung zwei Fragen nach. Zunächst gibt er eine Übersicht über die Geschichte der bisherigen Basisformel, die letztlich doch mit der Pariser Basis des CVJM in Verbindung gebracht wird. In der zweiten Frage geht es um die Bedeutung der Basis: Ist sie ein Bekenntnis oder nicht? Eine Reihe der referierten Kritiken an dem dogmatischen Gehalt der Basis sind inzwischen durch ihre neue Formulierung überholt.

Special Issue on Colportage (zehn Artikel), Bulletin of the United Bible Societies, Nr. 44, 4. Quartal, 1960.

Die Bibelkolportage ist in vielen Ländern ein wirklich ökumenisches Unternehmen. Die vorliegende Sonderausgabe über dieses Thema enthält eine Reihe interessanter Berichte aus Europa, Asien und Lateinamerika, an denen die verschiedensten Kirchen beteiligt sind.

George W. Carpenter, „Congo, Communism and Church", The Christian Century, Nr. 41, 12. Oktober 1960, Seite 1176—1178.*)

Carpenter geht davon aus, daß die Berichterstattung über den Kongo außerordentlich unzureichend war und bessere Sachkenntnis Voraussetzung für jegliche Hilfe ist. Das Wesentliche dieses Artikels liegt in seinen Vorschlägen an die Kirchen, die in ihren Hauptzügen lauten: 1. Die Kirchen dürfen sich nicht geschlossen mit bestimmten politischen Größen identifizieren; 2. die Kirchen müssen sich bewußt werden, daß die afrikanischen Christen eine erhebliche Kraft darstellen; 3. die Kirchen kennen den Kommunismus jetzt so gut, daß sie eine gründliche Gegenstrategie einleiten können und sollen.

Din Dayal, „Offene Türen in Indien, aber der Protestantismus ist kraftlos", The International Review of Missions, Nr. 196, Oktober 1960, Seite 446—449.*)

Der Verf. ist indischer Missionar, der z. Zt. unter Asiaten in Ostafrika arbeitet. Nach einem ausgedehnten Heimaturlaub stellt er fest, daß der Protestantismus sich gerade zur falschen Stunde aus Indien zurückzieht. Der Artikel ist eine starke Aufforderung zu vermehrter protestantischer Missionsarbeit. Er hält den augenblicklichen Pessimismus für falsch und zeigt, wie die römischen Katholiken gern die leer gewordenen Stellungen beziehen, die evangelische Missionsgesellschaften nicht mehr halten wollen.

F. Boerwinkel, „De Oecumene en de Sekten", Gemeenschap der Kerken, Oktober 1960, Seite 10—15.

Verf. berichtet kurz über Entwicklungstendenzen in den sog. Sekten und skizziert ihre Einstellung zum Ökumenischen Rat. Dabei bedient er sich der Unterscheidung von Horton Davies, der z. B. die Zeugen Jehovas als zentrifugale Sekte anspricht, weil sie sich bewußt von jeder Kirche und jedem Kirchesein fernhalten. Dem gegenüber steht die „zentripetale Sekte", die — wie etwa Teile der Pfingstler — zu Kontakten mit Missionsrat und langsam auch mit den Kirchen findet.

Francis House, „Erklärung über den gemeinsamen Abendmahlsgottesdienst", Sonderveröffentlichung des Ökumenischen Rates, Abteilung für ökumenische Aktivität.*)

Da der gemeinsame Abendmahlsgottesdienst auf der ökumenischen Jugendkonferenz in Lausanne auch während der Sitzung des Zentralausschusses in St. Andrews immer wieder diskutiert wurde, hat man den Verf. als Direktor der Abteilung für ökumenische Aktivität gebeten, eine sachliche Darstellung des Verlaufes dieser Konferenz zu geben. Dieser Bericht wurde dann den Mitgliedern des Zentralausschusses zugeleitet. Seine Kenntnis ist notwendig, um nicht vorschnell zu verurteilen.

Artikel über Nyborg und Prag:

Hanfried Krüger, „Kirche in Bewegung (Prag III und Nyborg II)", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 22, 15. November 1960, Seite 535—537.

Erwin Wilkens, „Nyborg 1960", Evang.-Luth. Kirchenzeitung, Nr. 21, 1. November 1960, Seite 327—329.

Erwin Wilkens, „Ökumene und Prager christliche Friedensbewegung", Informationsblatt, Nr. 22, 1960, Seite 349—355.

J. M. Lochman, „Zur Stellungnahme des Lutherischen Landeskirchenamtes", Die protestantischen Kirchen in der Tschechoslowakei, Nr. 10, 1960, Beilage.

Studienmaterial

*Bekehrung — eine vergleichende Studie**). Deutsche Übersetzung des Dokuments Nr. VIII des Referats für Laienarbeit.

The Church and the Lay Movement in Latin America von Mauricio Lopez, Dokument Nr. IX des Referats für Laienarbeit. 11 Seiten, vervielfältigt, nur englisch.

Jesus Christus, das Licht der Welt. Vorbereitungsheft für die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961, enthält Bibelarbeiten, Einführung in die Sektionsthemen und eine kurze Darstellung des Ökumenischen Rates. 90 Seiten, einzeln DM 2.—; ab 10 Stück DM 1.20; ab 100 Stück DM 1.—. Bestellungen an das Kirchliche Außenamt, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.

Handreichung für die „Gebetswoche für die Einheit der Christen" 1961. Für den Gebrauch in persönlicher Andacht und in der Gemeinde. 16 Seiten mit Bibeltexten, Meditationen und Gebeten. Einzeln DM 0.10; ab 10 Stück DM 0.08; ab 100 Stück DM 0.07; ab 1000 Stück DM 0.06.

„Weltweite Evangelisation", Heft Nr. 1 der Ökumenischen Arbeitshefte, die ab Januar 1961 in unregelmäßigen Abständen von der Ökumenischen Centrale herausgegeben werden. Für Pfarrer, Prediger und Gemeindeglieder, besonders gut geeignet zur Einführung in das betreffende Gebiet. Je Heft 32—40 Seiten. DM 1.20.

NEUE BÜCHER

Ökumenisches Denken in der heutigen katholischen Kirche. (Anmerkungen zu *Hans Küng:* Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit. Herder, Wien — Freiburg — Basel 1960. 250 Seiten. Ln. DM 12.80)

Vorweg sei gesagt: Dies neue Buch von Hans Küng sollte von allen Lesern der „Ökumenischen Rundschau" zur Kenntnis genommen und studiert werden. Es vermittelt einen Eindruck von dem, was in der römisch-katholischen Kirche in ökumenischer Hinsicht möglich ist; außerdem gibt es mancherlei Anregungen in theologischer und praktischer Hinsicht, die für das ökumenische Denken und Handeln im evangelischen Bereich aufgenommen werden sollten. Der Verfasser, der durch sein Buch über Karl Barth (Rechtfertigung, die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957) bekannt geworden ist, ist kürzlich von einer wissenschaftlichen Assistentenstelle (Münster) aus auf einen ordentlichen Lehrstuhl in der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen berufen worden. Diese Tatsache läßt darauf schließen, daß H. Küng nicht als ein theologischer Außenseiter angesehen werden darf. Sein neues Buch hat die Druckerlaubnis des erzbischöflichen Ordinariats in Wien. Außerdem ist ihm ein persönliches Geleitwort von Kardinal Dr. Franz König vorangestellt, der das Buch begrüßt als ein „erfreuliches Zeichen, daß hier ein Theologe die Anregung des Heiligen Vaters, die er bei der Ankündigung des Konzils zum Ausdruck brachte, aufgreift, um aus einer treuen kirchlichen Gesinnung die Perspektiven aufzuzeigen, die sich angesichts der zerrissenen Christenheit und der Erwartungen des kommenden Konzils ergeben" (S. 5).

Es ist ein katholisches Buch. Sein Verfasser sagt ein bewußtes und theologisch begründetes Ja zur katholischen Kirche. Er will nicht zwischen den kirchlichen und konfessionellen Fronten Anhänger für eigene Ideen werben. Es darf niemanden

wundern oder ärgern, daß er die Kirche, der er angehört, als die Eine, Heilige, Katholische Kirche glaubt und bekennt. Das ist vielmehr die Voraussetzung, von der er herkommt. Aber das kann nicht heißen, daß uns seine Gedanken nichts angehen.

Gewiß, es ist in erster Linie für katholische Leser gedacht — es möchte einer innerkatholischen Selbstbesinnung dienen. Seine entscheidende These lautet: „Nach der Auffassung Johannes' XXIII. ist die Wiedervereinigung der getrennten Christen an die innerkirchliche katholische Erneuerung gebunden, zu der das kommende Konzil einen wesentlichen Beitrag leisten soll" (S. 14). Zweifellos hat der Verfasser aber auch nicht-katholische Leser mit im Auge. Er erwartet von ihnen ein „Interesse" an dem, was er für seine Kirche erhofft: eine im Geiste der Buße erfolgende Rückbesinnung auf ihren Ursprung, eine Erneuerung der Kirche auf Grund des einen und allezeit gültigen Urmaßes. „Der Maßstab, auf den wir uns für unser Handeln immer wieder neu besinnen dürfen, ist: Jesus Christus, der Herr der Kirche, der zur Kirche aller Jahrhunderte fordernd spricht in seinem Evangelium" (S. 74). Welche Kirche oder Konfession möchte es wagen, von sich zu denken oder zu behaupten, daß sie der Buße nicht bedürfe?

H. Küng ist sich bewußt, daß er Themen anschneidet und Thesen aufstellt, die in seiner Kirche ungewöhnlich sind. Die Hauptabschnitte des Buches lauten: Die Notwendigkeit steter Erneuerung der Kirche — Der Rahmen für eine katholische Erneuerung der Kirche — Erneuerung der Kirche in Geschichte und Gegenwart — Ökumenisches Konzil und Wiedervereinigung. In einer kurzen Besprechung können wir nur einige Gedanken andeuten. Weil die Kirche aus Menschen und aus Sündern ist (S. 25), darum gilt der Satz: ecclesia semper reformanda (S. 51). Die Kirche ist immer in einer doppelten Weise in Gefahr. „Links droht einer weltverfallenden Kirche die Verweltlichung, rechts aber einer weltfeindlichen Kirche die Verkirchlichung" (S. 35). Sie vermag ihren missionarischen Auftrag in der Welt und an die Welt nur dann zu erfüllen, wenn sie durch Gottes Geist in ihrem „Anderssein als die Welt" (S. 31) beharrt und doch im Gehorsam gegen den Missionsbefehl das Pauluswort verwirklicht, „allen alles zu werden".

Folgender Satz scheint uns besonders aufschlußreich zu sein. Und die Gefahren, die hier bei Namen genannt werden, sind auch uns nicht unbekannt. „Immer wieder steht die Kirche aus Menschen vor der Versuchung, sich bei sich selber häuslich einzurichten: aus dem Weg zum Ziel zu werden, in ihrer Organisation einen Selbstzweck zu sehen und, anstatt die Erreichung des Zieles zu ermöglichen und zu erleichtern, es zu erschweren. Hier drohen der Kirche auf ihrem schweren Weg tatsächlich eine Unmenge sehr konkreter Gefahren, und es ist zur richtigen Beurteilung der Lage der Kirche unbedingt notwendig, mit ganzer Schärfe zu sehen, wie gerade Bestes mißbraucht werden könnte (abusus non tollit usum!). Eine ‚Verkirchlichung' kann ja in ungezählten Formen drohen: sie kann drohen, wenn äußere kirchliche Praktiken die Frömmigkeit überspielen, kirchliche Administration die Seelsorge, das Funktionärstum Papst und Bischöfe, religiöse Propaganda die Mission, Kampf um gesellschaftliche Positionen und Einflußsphären das Apostolat, phantasielose Verwaltungsroutine die kirchlichen Charismen, kleingläubige Bevormundung die geistliche Führung, aufklärerische Trockenheit oder falsches Pathos die Predigt, geistlicher Juridismus die Moral der Bergpredigt, talmudartige Gesetzlichkeiten die Kirchenordnung, veräußerlichte Riten das Sakrament, leere Zeremonien die Liturgie, Erfolgssucht den Eifer für den Herrn, kirchliche Statistiken das innere Wachsen, überkommene Gewohnheiten die alte Tradition, Weltanschauungen das Wort Gottes, theologische Systeme das Evangelium, Denunziation die kirchliche Rechtgläubigkeit, Uniformität die kirchliche Einheit, Apparatgläubigkeit das Vertrauen zur Kirche, kurz: der Buchstabe den Geist" (S. 35/36).

Das Buch entwirft kein Programm für die Wiedervereinigung der getrennten Christenheit. Es will einige kleine Schritte auf dem Wege zu einem Ziel zeigen, das nur dann erreicht wird, wenn Gott dazu Gnade gibt. H. Küng ruft zum Leiden unter den Mängeln und Sünden der Diesseitskirche auf (S. 58 ff). Er erwartet von

den getrennten Christen ein „Mit-Leiden" mit der anderen Konfession — an der eigenen Kirche und an der Kirchenspaltung. Ebenso ein Mit-Beten, das nicht ein Gegeneinander-, sondern ein Füreinanderbeten ist, ein Beten um das Geschehen nicht des eigenen, sondern des göttlichen Willens. Das schafft die Voraussetzungen für die Kritik und für das Handeln. Beides wird in dem Maße geistlich wirksam sein, wie jeder damit in seiner eigenen Kirche anfängt.

Wir müssen darauf verzichten, über das Kapitel ausführlich zu referieren, in dem H. Küng geschichtlich zurückblickend und die gegenwärtigen Möglichkeiten erörternd die Frage der Erneuerung der Kirche im einzelnen behandelt. Es sei nur angedeutet, daß der Abschnitt, den er der Reformation widmet, sachlich enttäuscht. Wir haben es aber zur Kenntnis zu nehmen, daß er die Reformation — obwohl auch er die Kirche um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert für in besonderem Maße der Reform bedürftig hält — geistlich nur als eine Revolution deuten kann. An dieser Stelle bedarf es noch weiterer Bemühungen um ein gegenseitiges Sich-Verstehen. Niemand hat es in der Hand, ob es dazu kommt. In der Kontroverstheologie wird das ein Kardinalproblem bleiben. Und es ist gewiß gut, wenn wir nicht zu leicht und allzu selbstsicher damit fertig zu werden suchen. Andererseits sind wir es aber auch dem katholischen Gesprächspartner schuldig, daß wir versuchen, ihm deutlich zu machen, wofür unsere Väter gekämpft und gelitten haben: für die Freiheit des Heiligen Geistes in der Kirche und für die Kirche.

Aber dieses Urteil über die Reformation sollte uns nicht entmutigen. Es macht allerdings nüchtern und zerstört Illusionen. Und das ist in jedem Fall gut. Wir sind noch getrennt, und allein Gott kennt und bestimmt die Stunde, ob und wann er die Wege zusammenführt. Aber wir können nicht anders, als darin verheißungsvolle Zeichen seines Wirkens zu sehen, wenn H. Küng etwa über das Amt in der Kirche sagt: „Es ist Dienst am Evangelium — der Amtsträger kann nicht über sein Amt verfügen, er ist vielmehr gebunden, sein Amt im Geiste der Demut und der Liebe als Dienst auszuüben" (S. 164) (vgl. auch, was er über Reform der Lehre sagt [S. 144]. Es kann nur eine Wahrheit geben: Jesus spricht: Ich bin die Wahrheit).

H. Küng läßt es durchblicken, daß auch in der katholischen Kirche die Frage nach dem Amt noch einer weiteren theologischen Klärung bedarf. Er erhofft vom Konzil eine „Aufwertung des Bischofsamtes" (S. 197). Die Definition der päpstlichen Vorrechte blieb ein Torso und verlangt noch immer zu ihrem Ausgleich eine Definition der Rechte des Episkopats, die ja ebenso in Christus ihren Ursprung haben wie die Rechte des Petrusamtes (vgl. S. 199). Aber noch stärker gehen seine Erwartungen in eine andere Richtung: daß durch den Mund der Kirche, des Papstes in Verbindung mit dem kommenden Konzil, die Stimme Christi als des guten Hirten innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche vernommen werde. Seine Hoffnung besteht darin, daß Christus selbst sich zu der Kirche bekennt. Sollte er es nicht tun, wenn das Konzil ein Wort der Buße und ein Wort des Glaubens finden wird? „Es wäre eine recht christliche Tat, wenn Papst und Konzil dies — vielleicht gerade zu Beginn des Konzils im Zusammenhang mit der Anrufung des Heiligen Geistes — aussprächen: Vergib uns unsre Schuld. Vergib uns unsre Schuld, gerade auch unsre Mitschuld an der Kirchenspaltung" (S. 229). Und was der Welt heute not tut, ist ein Wort des Glaubens, ein Bekenntnis, „ein frohes und starkes Bekenntnis zum lebendigen Gott, der uns auch im Zeitalter der künstlichen Satelliten und der Weltraumfahrt unveränderlich nahe ist, der uns auch in der Not zweier Weltkriege und in der Bedrohung durch den Atomtod nicht vergessen hat, sondern uns gnädig ist in seinem Sohne Jesus Christus, auf dessen Wiederkunft wir harren in Zuversicht, damit Gott alles in allem sei" (S. 230).

Wir möchten diesem Buch — hüben und drüben — viele Leser wünschen. Für uns ist es ein Zeichen, daß der Herr der Kirche die getrennten Christen nicht voneinander loskommen läßt. Das Wort, das von „drüben" zu uns kommt, sollte als ein Echo zurückgehen: „Die von uns getrennten Brüder sind bereits unsere Brüder. Es gibt schon eine tiefe Gemeinschaft (Koinonia) zwischen ihnen und uns; sie gründet in

der einen Taufe, im einen Glauben an den einen Herrn und in der Liebe zu ihm; sie ist stärker und bedeutsamer als alles Trennende. Wir sind Christen, und sie sind Christen: ‚Auch sie tragen den Namen Christi auf der Stirn, sie lesen sein heiliges und gesegnetes Evangelium' " (S. 234).

Das Buch schließt mit dem Gebet, das alle Christen sich zu eigen machen sollten: Sende aus Deinen Geist, und Du wirst das Angesicht der Erde erneuern.

Wilhelm Andersen

Conrad Willem Mönnich, Wege der Christenheit. Kirchengeschichte in Auswahl. Verlagsgemeinschaft Burckhardthaus- und Kreuz-Verlag, Stuttgart/Gelnhausen 1960. Band 2 der „Handbücherei des Christen in der Welt". 240 Seiten. Ln. DM 9.80.

Die „Handbücherei des Christen in der Welt" hat sich die Aufgabe gestellt, dem Laien unserer Tage eine kurzgefaßte und sachkundige Einführung in die verschiedenen Gebiete christlichen Lebens sowie kirchlicher Geschichte und Glaubenslehre zu vermitteln. Mit dem vorzüglichen Buch von Jan Hermelink „Kirchen in der Welt" war damit ein verheißungsvoller Anfang gemacht (vgl. „Ök. Rdsch." Heft 1/1960, S. 51 f.). Die von C. W. Mönnich dargebotene „Kirchengeschichte in Auswahl" überzeugt nicht in der gleichen Weise. Schon das — allerdings gleich in der Einleitung vorbeugend entschuldigte, aber darum trotzdem nicht einleuchtende — Übergewicht der ersten vier Jahrhunderte, denen fünf von den neun Kapiteln des Buches gewidmet sind, stört die Proportionen und wird der mit nur zwei Kapiteln bedachten Neuzeit kaum gerecht. Freilich will der Verf. auch keine „kurz gefaßte Geschichte des Christentums" schreiben, sondern „die Kirche ist als das neue Volk Gottes, das durch die alte Welt zum Verheißenen Land der Zukunft Gottes zieht, ins Auge gefaßt worden" (S. 7). Dieser eschatologische Aspekt steht hinter den Ausführungen des Buches, dem es damit weniger um „die äußeren Abenteuer dieses wandernden Volkes des Herrn" geht, sondern „um das innere Abenteuer, um die Triumphe und die Niederlagen, die Aussichten und die Entmutigungen der Christenheit" (S. 8).

Man wird dem Verfasser einräumen müssen, daß er nicht nur fesselnd zu schreiben, sondern geistreiche Deutungen und faszinierende Durchblicke zu bringen weiß, die aber doch wohl häufig zuviel voraussetzen und den Laienleser überfordern. Wenn auch die ausführlichen Zeittafeln am Ende des Buches manche Ergänzung bieten, so sind wir doch nicht sicher, ob das gewiß in vieler Hinsicht dankenswerte und anregende Buch gerade in dieser Schriftenreihe seinen Zweck erfüllen wird. Leider fehlen auch jedwede Literaturangaben, die zur Weiterarbeit anleiten könnten.

Lesslie Newbigin, Südindisches Tagebuch. Erlebtes mit Menschen und Mächten. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1960. Weltweite Reihe Nr. 13. 85 Seiten. Kart. Leinen DM 2.80.

Schon vor zehn Jahren hat der damalige Bischof der Kirche von Südindien und heutige Generalsekretär des Internationalen Missionsrates diese 20 Skizzen niedergeschrieben, die uns einen ungemein fesselnden Einblick in das äußere und innere Leben dieser jungen Kirche mit allen ihren Sorgen und Nöten, aber auch mit ihren geistlichen Kräften und Verheißungen tun lassen. Doch sie haben in der Zwischenzeit nichts von ihrer Aktualität verloren und sollten daher gerade im Jahre der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi viele aufgeschlossene Leser finden.

Alex Johnson, Eivind Berggrav. Mann der Spannung. Mit einem Geleitwort von Hanns Lilje. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960. 200 Seiten. Ln. DM 12.80.

Wenige Kirchenführer unserer Zeit haben so tief und nachhaltig über die Grenzen ihres Landes hinaus gewirkt wie Eivind Berggrav, einst Primas der Kirche von Norwegen, seit 1946 Vorsitzender der Vereinigten Bibelgesellschaften und von 1950 bis 1954 einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen. Daß wir jetzt die Biographie dieses überragenden Mannes in deutscher Sprache vorliegen haben, ist ein Verdienst des um die geistigen Verbindungen mit den skandinavischen Ländern unermüdlich bemühten Verlages Vandenhoeck & Ruprecht.

Auf dem Hintergrund der kirchlichen und theologischen Verhältnisse in Norwegen läßt der Verf., jahrelanger Sekretär des Bischofs, ein äußerst lebendiges Bild dieser spannungsreichen, vielseitigen Persönlichkeit erstehen, die in schweren Zeiten für die norwegische Kirche ebenso bedeutsam werden sollte wie für den weiten Bereich der Ökumene. Vielleicht hätte gerade diese letztgenannte Seite einer noch intensiveren und umfassenderen Darstellung bedurft, um die richtungweisenden Impulse festzuhalten, die von Eivind Berggrav, z. B. in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft (auf S. 169 nur beiläufig gestreift), ausgegangen sind. Aber eine Lebensbeschreibung von solcher Frische und Farbigkeit wie das Buch von Alex Johnson wird Eivind Berggrav auch außerhalb Norwegens nicht in Vergessenheit geraten und seinem ökumenischen Vermächtnis weiter nachgehen lassen.

Kg.

Peter Lengsfeld, Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1960. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Band III.) 263 Seiten, Ln. DM 16.—.

Die vorliegende, 1958 von der Facoltà di Teologia der Pontificia Università Gregoriana Rom als Dissertation approbierte und für die deutsche Veröffentlichung erweiterte Untersuchung ist ein überaus wichtiger Beitrag innerhalb der gegenwärtigen Diskussion zwischen evangelischer und römisch-katholischer Theologie, behandelt sie doch nicht nur eines der umstrittensten und neuralgischsten kontroverstheologischen Themen, sondern ein zentrales Thema, an dem es in gewisser Weise um das Selbstverständnis und die Existenz der beteiligten Kirchen und Konfessionen selbst geht. Darum wird hier letztlich nicht nur ein kontroverstheologisches, sondern ein wahrhaft ökumenisches Thema verhandelt, so daß diese Studie (mehr kann und will sie bei der Überfülle der Arbeiten zu diesem Thema nicht sein) auch für das ökumenische Gespräch von Bedeutung sein wird. Ihre Aktualität und Wichtigkeit gewinnt sie nicht zuletzt dadurch, daß sie nicht nur die gegenwärtige Gesprächssituation sorgfältig referiert, sondern darüber hinaus Andeutungen und Ansätze für die Weiterführung der kontroverstheologischen Auseinandersetzung enthält, so daß sie einen positiven Beitrag zu diesem zentralen Problem darstellt.

Nach einer summarischen Übersicht über die bisherige Behandlung des Traditionsproblems seitens der katholischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts (J. Perrone, J. A. Möhler, J. H. Newman, J. Franzelin, M. J. Scheeben, J. Ranft, A. Deneffe, D. Koster, J. R. Geiselmann) entfaltet der Vf. den Stoff seiner Untersuchung in drei Teilen. Im ersten, „Paradosis im NT" (21 bis 70), betont er, in Aufnahme der Thesen H. Schliers, den Paradosis-Charakter des apostolisch-urchristlichen Kerygmas: da den in der apostolischen Verkündigung entfalteten Paradosis-Formeln, die als Selbstbezeugung des Auferstandenen die Dignität von Offenbarungssätzen haben, die Struktur und Funktion des Dogmas eignet, existiert „Dogma" als „Tradition" vor der Schrift als schriftlich fixierter Größe. — Im Anschluß daran wird im zweiten Teil, „Der Kanon des NTs — ein Werk der Tradition?" (71—128), vor allem die Stellungnahme der gegenwärtigen evangelischen Theologie zur Kanonfrage dargelegt (u. a. K. Barth, H. Diem, W. G. Kümmel, G. Ebeling, O. Cullmann): hier wird nach L. die „schleichende Krankheit der evangelischen Theologie" (H. Strathmann) deutlich greifbar, vermag diese doch ihre prinzipielle Verneinung jeglichen Offenbarungscharakters des Kanons und ihre faktische Anerkennung des historisch gewordenen und gegebenen Kanons und damit die faktische Anerkennung einer Entscheidung der kirchlichen Tradition nicht wirklich zu vereinigen und von letzterem her die notwendigen Konsequenzen für den Traditionsbegriff überhaupt zu ziehen. — Im dritten Teil, „Das Schriftprinzip — eine Leugnung der Tradition?" (129—213), wird folgerichtig die Frage behandelt, wie Schriftauslegung möglich ist und nach welchen Normen und Kriterien sie zu geschehen hat, oder anders: wie das evangelische Schrift„prinzip" „Sola scriptura" angesichts der (evangelischerseits behaupteten) prinzipiellen Offenheit und Unabgeschlossenheit des Kanons und der Nichtidentität von

Gotteswort und Schriftwort modifiziert wird, indem die Tradition, d. h. die kirchlichen Bekenntnisse, als Auslegungshilfen fungieren. Hiermit wird schließlich das katholische Schriftprinzip und die Bedeutung der Tradition für die Auslegung konfrontiert. (Hier wird das Verhältnis von Gotteswort und Schriftwort wie selbstverständlich mit den christologischen Kategorien des Chalcedonense interpretiert und bestimmt: 197.) — (Es schließt sich eine eingehende Auseinandersetzung mit der Konzeption R. Bultmanns und seinem Verständnis von Geschichte, Offenbarung, historischer Tradition und Paradosis an: 214—249.)

Klaus Haendler

Hans Brandenburg, Gericht und Evangelium. Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1960. 176 S. DM 12.50.

Der durch viele kontroverstheologische Arbeiten bekannte Verfasser unternimmt es in der vorliegenden Arbeit, in den weithin noch unerforschten Bereich der initia Lutheri vorzustoßen und die erste Psalmvorlesung Luthers (1513-1515) zu interpretieren und zugleich mit der modernen Existentialtheologie zu vergleichen. Er geht aus von den Ergebnissen der protestantischen Lutherforschung, besonders den Arbeiten von Ebeling zu Luthers Schriftauslegung, wonach „die Ursprünge reformatorischer Deutung der Offenbarung ... mit der mit modernsten Denkmitteln vollzogenen Interpretation grundsätzlich wenigstens in eins zu setzen sind" (S. 17). Er will selber darlegen, „wie die Anfangstheologie Luthers die entscheidenden Bausteine liefert für seine später erst vollausgebildete Theologie des Wortes" (S. 23). Er geht zunächst der „Bewegungslinie" der Psalmenvorlesung nach, sodann der „Theologie des Wortes" und zieht abschließend die „Konsequenzen" aus der Einzeluntersuchung und -darstellung. Der Begriff „iudicium" ist nach B. das für Luther alles entscheidende Wort, an dem auch die anderen Vorstellungen, besonders der Gedanke des e contrarie handelnden Deus absconditus abhängen. Er stellt fest, daß hier „alles hindrängt auf das Ereigniswerden des Wortes vom Kreuz in uns" (S. 41). Luther hatte, so stellt Vf. fest, einen gewissen „ungeschichtlichen" Zug in seiner Theologie, demzufolge das eigentliche Heilsereignis nicht das Faktum des Kreuzes, sondern das Wort vom Kreuz ist, das an den Sünder in zugleich richtender und rettender Gestalt ergeht (vgl. S. 79, 88). „Luther hat alle Voraussetzungen geschaffen, daß das Wort Gottes nur je im Vollzug des gläubigen Menschen geschieht und sich ereignet" (S. 102).

B. kommt zu diesen Ergebnissen anhand einer genauen Analyse der „Schlüsselworte", der Exegese und der Methode Luthers. Es ist offensichtlich, daß er wirklich hören will, was Luther sagt, und daß er ihn und nur ihn zu interpretieren versucht. Er leugnet dabei die Schwierigkeiten, die sich der Erforschung der initia Lutheri und dem Psalmenkommentar im besonderen stellen, keineswegs. Während anhand der vorliegenden Texteditionen noch nicht eindeutig ist, wo Luther die Auslegungstradition weitergibt und wo er eigenschöpferisch redet, glaubt B. „den treibenden Entwicklungssinn frühlutherischer Theologie richtig erfaßt zu haben" (S. 108), und es besteht, soweit ich sehe, kein Grund, ihm dies streitig zu machen. Luther selbst hat, so folgert Vf., hier bereits die Voraussetzungen für seine Theologie des Wortes geschaffen, was u. a. ergibt, „daß der Grundbestand der modernen existentialen Interpretation bei Luther selbst bereits zu finden sei" (S. 150 f., vgl. auch S. 154). Die Untersuchung einzelner „Schlüsselworte" und der „Theologie des Wortes" liefert Vf. zugleich den Ansatz für seine eigene Kritik, die sich etwa so zusammenfassen läßt: Luthers Psalmenkommentar enthält verabsolutierte Teilwahrheiten und damit eine Vereinseitigung des Offenbarungsverständnisses.

Die Auseinandersetzung mit B. wird u. E. in zwei Bereichen zu führen sein: einmal um die Frage, ob seine Lutherinterpretation richtig ist. Hier wird sich die Lutherforschung im engeren Sinn zu Wort melden müssen. Zum andern aber um die Frage, was die — so verstandene — Theologie Luthers für das interkonfessionelle Gespräch bedeutet. B. hat die hier liegenden Fragen selbst angedeutet: Einmal meint er zu sehen, daß die Rechtfertigungslehre keineswegs im Mittelpunkt der Theologie des jungen Luther steht (S. 77, S. 156, Anm. 371, bes. gegen W. Maurer). Vor allem aber stellt B. die Frage der Theologie des

Wortes in den Zusammenhang mit dem ekklesiologischen Problem. Und das geschieht zu Recht. Denn — darin ist B. völlig zuzustimmen — im Gespräch zwischen den Konfessionen geht es ja nicht um eine verabsolutierte Theologie des Wortes, sondern um das Verhältnis „vom lebendigen Wort Gottes in seiner Vollgestalt zur Kirche in ihrer sichtbaren hierarchisch gestuften Gestalt" (S. 158). Das Wort Gottes muß ins rechte Verhältnis gesetzt werden zur Kirche, gewiß, aber vielleicht hat Luther — mag er auch in vielem einseitig geredet haben — dem Gespräch der Konfessionen nicht den schlechtesten Dienst damit geleistet, daß er dem Worte Gottes alles andere unterordnete.

Hans Weissgerber

Friedrich Karrenberg und Wolfgang Schweitzer (Hrsg.), Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Furche-Verlag, Hamburg 1960. 288 S. Ln. DM 21.—.

Dieser vielseitige Sammelband ist ein überraschendes Geburtstagsgeschenk, das siebzehn Freunde Prof. H.-D. Wendland zu seinem 60. Geburtstag überreicht haben. Durch eine wohltuende thematische Geschlossenheit zeichnet sich dieser siebente Band der Studien zur Evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik gegenüber mancherlei sog. Festschriften aus. Gleichzeitig aber machen die Aufsätze deutlich, daß thematische Geschlossenheit nun nicht Enge bedeutet, sondern in diesem Fall von Grundsatzfragen, die den Sinn des Lebens, das Gewissen und die Frage des Menschenbildes berühren, hinüberreichen bis zur Auseinandersetzung mit ganz aktuellen Problemen wie z. B. mit dem Atheismus oder dem Einfluß des Geldes.

Die Anzeige dieses Buches gehört aus zwei Gründen auch in die „Ökumenische Rundschau": einmal, weil Prof. Wendland seit vielen Jahren ein führender deutscher Gesprächspartner in ökumenischen Begegnungen ist, die er bis in das zur Zeit laufende Studium des raschen sozialen Umbruchs durch seine Beiträge entscheidend bereichert hat; zum anderen, weil manche Themen dieses Werkes gerade heute in vielen Kirchen lebhaft diskutiert werden. Drei davon seien besonders hervorgehoben: zunächst ein wohltuend zuversichtlicher Aufsatz von H. Gollwitzer über „Das Sowjetsystem und die christliche Kirche". Diese Urteile sind nicht von draußen her konstruiert, sondern von einem doppelten „Drinnen" aus: Gollwitzer stellt sich zu der heute in Rußland vorhandenen Kirche als einer Tatsache, die man auch im Westen einfach dankbar anerkennen sollte, und er stellt sich zu dem allmächtigen Herrn der Geschichte selbst, der seine Kirche auch unter widrigen Umständen baut. Durch diese Perspektive wird manche unfruchtbare Polemik entkrampft.

Klaus von Bismarck fordert erneut ein besseres Verständnis für den Laien in Kirche und Gesellschaft. Bisher befinde sich alles erst im „Stadium des unsicheren Experiments" (S. 118). Schließlich sei eine Arbeit von H. H. Schrey über „Kirche als Institution und Verein" erwähnt, die schon auf einer ökumenischen Arbeitstagung eine erhebliche Diskussion ausgelöst hat. Es liegt in der Thematik des Buches, daß auch einige Laien sowie ein römisch-katholischer Theologe unter den Verfassern sind. Alles in allem kann man sagen, daß dieses Geschenk derart ist, daß man dem Empfänger auch dazu noch gratulieren möchte.

Günter Wieske

Jürgen Lehmann, Die kleinen Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts im heutigen Staatskirchenrecht. Feste-Burg-Verlag, Oldenstadt 1959. 138 Seiten. Kart. DM 5.80.

Lehmann gibt in seiner Abhandlung einen — bei aller gebotenen Knappheit im einzelnen — umfassenden Überblick über die wichtigsten Fragen des modernen Staatskirchenrechts unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung und Auswirkung für die kleinen Religionsgemeinschaften des öffentlichen Rechts. Schon die im I. Abschnitt dargebotene Übersicht über die einzelnen Religionsgesellschaften, um die es sich dabei handelt, und über die Bundesländer, in denen diesen die Körperschaftsrechte bisher bereits verliehen sind, ist für jeden, der mit diesen Fragen zu tun hat, ungemein wertvoll. Das Schwergewicht liegt naturgemäß auf der Darstellung der rechtlichen und praktischen Konsequenzen, die sich aus der Verleihung der Körperschaftsrechte ergeben.

Besonders eingehend befaßt sich Lehmann in diesem Zusammenhang mit der Frage der Parität zwischen den großen Volkskirchen und den kleinen Religionsgesellschaften (Freikirchen und Sekten), und zwar weitgehend im Gegensatz zur herrschenden Lehre. Es ist hier nicht der Raum, auf diese Kontroverse im einzelnen einzugehen, zumal da sie im Grunde nur theoretische Bedeutung hat. Lehmann verkennt nicht, daß im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik praktisch mancherlei Unterschiede zwischen den großen Kirchen und den kleinen Religionsgesellschaften bestehen, und er hält diese Unterschiede — mit unwesentlichen Einschränkungen und Ausnahmen — auch für gerechtfertigt. Es geht ihm nur darum, nachzuweisen, daß diese Unterschiede dem Prinzip der Parität im Staatskirchenrecht keinen Abbruch tun, während die herrschende Lehre heute die Geltung dieses Prinzips überhaupt leugnet oder zumindest nur mit grundsätzlichen Einschränkungen anerkennt.

Auch wenn man die Argumente Lehmanns nicht immer überzeugend finden mag, wird man für die übersichtliche und objektive Darstellung der Problematik dankbar sein. Das Buch ist deshalb auch für Laien, die sich einen Überblick über die Hauptprobleme des heutigen Staatskirchenrechts verschaffen wollen, sehr instruktiv.

Otto von Harling

Zum Arnoldshainer evangelisch-orthodoxen Gespräch

(27.—29. Oktober 1959)

Das in Heft 1/1960, S. 26—28, abgedruckte Resümee des theologischen Gesprächs zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 27.—29. Oktober 1959 hat unter Anpassung an die russische Fassung in Abschnitt 1 a) folgende Abänderung erfahren:

„a) In der Theologie beider Kirchen hat die Tradition eine große Bedeutung. Damit verliert der Gegensatz zwischen dem orthodoxen Prinzip ‚Hl. Schrift und Hl. Tradition' und dem evangelischen Prinzip ‚allein die Hl. Schrift' seine Schärfe."

Wir bitten unsere Leser, den Wortlaut in Heft 1/1960, S. 27, entsprechend zu berichtigen.

Mitteilungen der Schriftleitung

Zu Beginn dieses ökumenisch so ereignisreichen Jahres und zugleich des 10. Jahrgangs der „Ökumenischen Rundschau" grüssen wir unsere Leser auf das herzlichste und danken für die Treue und die Aufgeschlossenheit, die die „Ökumenische Rundschau" in zunehmendem Maße findet und die in einer erfreulich gewachsenen Bezieherzahl zum Ausdruck kommen. Freilich steht das ökumenische Interesse in der kirchlichen Öffentlichkeit auch jetzt noch in keinem auch nur annähernden Verhältnis zur Bezieherzahl unserer Zeitschrift. Man ist oft überrascht, daß selbst ökumenisch aktive Kreise die „Ökumenische Rundschau" noch nicht einmal kennen, geschweige denn lesen oder gar auswerten. Wir wären Ihnen daher außerordentlich verbunden, wenn Sie bei jeder Gelegenheit und auf allen nur möglichen Wegen auf die „Ökumenische Rundschau" empfehlend hinweisen und ihr neue Bezieher zuführen würden. Nur dann vermögen wir unseren Auftrag, Sprecher und Förderer der ökumenischen Bewegung im deutschsprachigen Raum zu sein, wirksam zu erfüllen. Daß wir dabei für alle Anregungen und Hilfen aus dem Leserkreis, dem wir zu dienen haben, äußerst dankbar sind, haben wir schon des öfteren betont.

Am Anfang dieses Heftes steht der gewichtige Beitrag von Bischof Stephen Neill, einer der erfahrensten Persönlichkeiten unserer Tage auf dem Gebiet der Ökumene und der Mission. Wir möchten wünschen, daß seine Ausführungen über die Integration auch hier die gleiche aufrüttelnde Wirkung haben und eine ähnlich starke Diskussion auslösen wie auf der Arnoldshainer Tagung.

Was Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft über die Una Sancta und die Ortsgemeinde

sagt, sollte zu gründlichen Überlegungen darüber Anlass geben, daß die ökumenische Bewegung in der Gemeinde ihre Wurzeln hat und nur von da aus Gestalt zu gewinnen vermag. Neuere Tendenzen der Faith and Order-Arbeit zielen in dieselbe Richtung, wie denn ja auch die Vorbereitungen der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi bewußt von der Gemeindebasis ihren Ausgangspunkt nehmen.

Der Artikel von Dr. Günter Wieske, dem freikirchlichen Mitarbeiter in der Ökumenischen Centrale, über das ökumenische Beten greift ein Thema auf, das in der ökumenischen Bewegung noch nicht genügend berücksichtigt ist und im Blick auf eine geregelte Gebetszeit noch einer allseitig zufriedenstellenden Ordnung entbehrt. Wir wären dankbar, wenn dieser Beitrag, der durch die von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland empfohlene Verlegung der ökumenischen Gebetswoche vom Januar auf die Woche vor Pfingsten (diesmal vom 14. bis 21. Mai 1961) veranlaßt ist, den Anstoß dazu geben würde, daß wir uns in der ökumenischen Arbeit ernsthafter als bisher dem gemeinsamen Gebet für die Einheit der Kirche zuwenden. Die Jahreslosung für 1961 „Herr, lehre uns beten" (Lukas 11, 1) kann uns dazu anleiten, wie denn auch Bischof D. Krummacher kürzlich vor der Synode der pommerschen Kirche hervorgehoben hat, die Vertreter aller deutschen Landeskirchen seien sich auf der Kirchenkonferenz im Oktober 1960 bei der Beurteilung der geistlichen Situation der evangelischen Christenheit in Deutschland darin einig gewesen, „daß wir uns im Ernst fragen müssen, ob wir nicht in einem viel tieferen Maße als bisher Kirche des Gebets, betende Kirche, sein sollten".

Das in diesem Heft abgedruckte Proselytismus-Dokument ist auch als Sonderdruck zum Preise von —.40 DM zu haben und kann beim Verlag oder der Schriftleitung bestellt werden. Das Dokument stellt eine vom Zentralausschuß des Ökumenischen Rates angenommene Neubearbeitung der ersten Fassung von 1956 dar und wird in Neu-Delhi als Grundlage ökumenischer Gemeinschaft zur Debatte stehen. Es wäre sehr wünschenswert, wenn ebenso wie bei der ersten Fassung des Dokuments Studienkreise und Arbeitsgruppen sich mit dem jetzt vorliegenden Text befaßten, da hier konkrete und für jede Gemeinde wichtige Folgerungen aus fünfzig Jahren ökumenischer Bewegung gezogen werden.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Wilhelm Andersen, Neuendettelsau/Mfr., Augustana-Hochschule / Assistent Klaus Haendler, Münster i. W., Universitätsstraße 13—17 / Oberkirchenrat Otto von Harling, Hannover-Herrenh. / Bischof Stephan C. Neill, London S. W. 1, 2 Eaton Gate / Generalsekretär Dr. Willem A. Visser 't Hooft, Genf, 17 Route de Malagnou / Pfarrer Dr. Hans Weissgerber, Allendorf/Lahn / Dr. Günter Wieske, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.